This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

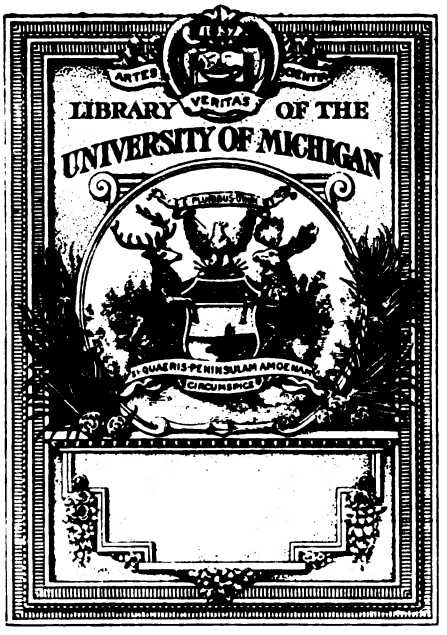
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 1,384,167


ARTES
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

892.06
W65

WIENER ZEITSCHRIFT

3 13

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT

VON

J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, L. REINISCH, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XVII. BAND.

WIEN, 1903.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co.)

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Inhalt des siebzehnten Bandes.

Artikel.

	Seite
Der demotische Roman aus der Zeit des Königs Petubastis, von J. Krall. .	1
War Artasches von Armenien der Besieger des Krösus? von Gregor Chalathianz	37
Beiträge zur persischen Lexikographie, von R. v. Stackelberg (Fortsetzung) .	47
Der Ursprung der armenischen Fürstentümer, von B. Chalatianz	60
Der Sabhāparvan in der südindischen Rezension des Mahābhārata, von M. Winternitz	70
Über Amitagatis Subhāṣitasaṃdoha, von Johannes Hertel	105
Zum altindischen Hochzeitsritual, von Theodor Zachariae	135
The god Indra and the Sāma-Veda, von Maurice Bloomfield	156
Die Grundbedeutung des hebräischen und neuhebräischen Stammes קלם, von A. Büchler	165
Über die armenische Version der Weltchronik des Hippolytus, von Gregor Chalatiantz	182
Zum altindischen Hochzeitsritual von Theodor Zachariae (Schluß)	211
Strophenbau und Responsion in den Psalmen, von M. Berkowicz	232
Beiträge zur Kenntnis altarabischer Dichter, von R. Geyer	246
Die altägyptische Bezeichnung der Trogodyten bei den Klassikern, von W. Max Müller	271
Gibt es eine Wurzel בבל im Assyrischen? von A. Ungnad	277
Die Quantität der Vokale im Khassi, von P. W. Schmidt	303
Zur Höllenfahrt der Ištar, von Friedrich Hrozný	323
Zur Syntax von Ištars Höllenfahrt, von D. H. Müller	331
Die Wortfolge bei Ḫammurabi und die sumerische Frage, von D. H. Müller	337
Eine Fabel Kṣemendras, von Johannes Hertel	343
Das Baudhāyanasūtra als Quelle des Mahābhārata, von W. Caland	351

138530

Anzeigen.

Seite

Don Martino de Zilva Wickremasinghe, 1. Catalogue of the Sinhalese Manuscripts in the British Museum; 2. Catalogue of the Sinhalese printed books in the Library of the British Museum, von E. Müller 76

N. Rhodokanakis, Der Dîwân des 'Ubaid-allâh ibn Ḳais ar-Ruqaijât, von Th. Nöldeke 78

René Basset, La Khazradjyah, Traité de Métrique Arabe par Ali El Khazradji, von I. Goldziher 187

Samuel Krauss, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, von L. de Nobiscu 192

Thomas Josephus Lamy, Sancti Ephraem Syri hymni et sermones, von Th. Nöldeke 196

S. Sycz, Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran, von N. Rhodokanakis 281

M. Aurel Stein, Sand-buried Ruins of Khotan, von L. v. Schroeder 286

Dr. W. Caland, Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana, von M. Winternitz 289

Friedrich Knauer, Mānavaśrautasūtram, von M. Winternitz 294

Th. W. Juynboll, Handleiding tot de Kennis van de Mohammedaansche Wet volgens de leer der Sjâfi'itische school, von I Goldziher 356

F. H. Weissbach, Babylonische Miscellen, von W. Bang 363

Arthur Christensen, Omar Khajjâms Rubâijât, von Martin Hartmann . . . 366

W. Max Müller, Der Bündnisvertrag Ramses' II. und des Chetiterkönigs, von J. Krall 375

G. van Vloten, Tria opuscula auctore Abu Othman ibn Bahr al-Djahiz Basrensi, von Th. Nöldeke 380

René Basset, Contes populaires d'Afrique, von L. Reinisch 386

Kleine Mitteilungen.

But götzenbild pers. afgh. hind. etc., von A. Ludwig 93

Eine Konjektur im jüngeren Veda, von Julius von Negelein 96

Eine altindische Opferidee, von Julius von Negelein 99

Die vyadhanayogāḥ im Kāmasūtra p. 368 f., von Richard Schmidt . . . 102

Erklärung, von D. H. Müller 104

East and West, von M. Winternitz 204

Zur ägyptischen Sternkunde, von Franz Freiherr v. Calice 296

Zum Pañcatantra, von Joh. Hertel 297

Das Fieber von Haibar und der Esel, von R. Geyer 301

Über die sichtbarkeit der Venussichel für das unbewaffnete auge, von A. Ludwig 389

Über ein von Peterson erwähntes Ms des Kāmasūtra, von Richard Schmidt 390

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1903 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften 391

Der demotische Roman aus der Zeit des Königs Petubastis.

Von

J. Krall.

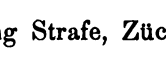
Eine nochmalige Durchstöberung des gesamten Bestandes der Papyrussammlung Erzherzog Rainer, welche ich erst in letzter Zeit, nach Übersiedelung der Sammlung in die Räume der k. k. Hofbibliothek, vornehmen konnte, hat eine große Anzahl neuer kleiner Fragmente zu Tage gefördert, welche zu dem historischen Roman aus der Zeit des Königs Petubastis gehören, über den ich zuerst 1894 auf dem Orientalisten Kongresse in Genf berichtet habe. Dagegen ist die Hoffnung, der ich damals Ausdruck gegeben hatte, es könnten sich in anderen Sammlungen größere Stücke dieses Textes vorfinden, nicht in Erfüllung gegangen. Erscheint sonach eine weitere Vermehrung des Materials vorläufig ausgeschlossen, so ist die Zeit zur Herausgabe und nachmaligen Verwertung des Gewonnenen gekommen.

Die Zahl der kleinen Fragmente ist nunmehr auf 82 (D 6529—D 6611) gestiegen, sie ergänzen zum Teil vorhandene Lücken, und geben Reste neuer Kolumnen. Es wird jetzt möglich eine Reihe von Fragen, die in meiner ersten Publikation in den ‚Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer' VI, 19 fl. (als ‚Hist. Rom.' im folgenden zitiert) angeregt wurden, schärfer zu fassen.

Für die Beschreibung und die Rekonstruktion des Papyrus kann ich auf meine früheren Ausführungen verweisen. Die Anreihung der

drei großen Fragmente (D 6521 — D 6528) hat sich als richtig erwiesen, unter den kleinen Fragmenten habe ich nachträglich Reste neuer Kolumnen gefunden. Ein großer Teil der kleinen Fragmente gehörte dem Anfange des Papyrus an. Die zusammenhängende Reihe der Fragmente beginnt mit der nur unvollständig erhaltenen Kolumne F. Die Buchstaben A—E habe ich für etwa sich ergebende Kolumnen des verlorenen Anfangs freigelassen.

Die Kolumne F beginnt mit einer erregten Verhandlung zwischen Kaamenophis, dem Führer der Mannschaft von Mendes und Pimai dem Kleinen, dem Führer der Soldaten, wegen des Raubes des Panzers (Chalibsch) des Fürsten Eiorhorerou. Diese Chalibsch war von Kaamenophis in die mendesische Festung — so umschreibe ich den nicht sicher zu lesenden Ortsnamen — aus Heliopolis gebracht worden. Wie dies geschehen, war auf den verloren gegangenen Seiten des Papyrus erzählt. Die Besprechung fand in der mendesischen Festung statt, wo Pimai den Kaamenophis aufgesucht hatte.

Es scheint, wenn ich die ersten Zeilen der Kolumne F richtig verstehe, daß Kaamenophis auf dem Standpunkt stand, daß die Chalibsch ihm ursprünglich gehört hatte und er sonach im Rechte war, als er sie in die mendesische Festung bringen ließ. Als dann Pimai auf seiner Forderung beharrt, droht ihm Kaamenophis, er werde ihm durch seine Sippe eine *sbô n-šes* zu teil werden lassen. In der ersten Gruppe ist das hieroglyphische  mit der Bedeutung Strafe, Züchtigung (vgl. im Papyrus Lee, vgl. *Ägypt. Zeitschr.* 1879, S. 78, 80) zu erkennen; die zweite Gruppe findet sich in meinem Glossar (zum ‚Hist. Rom.') unter Nr. 365 angeführt und bedeutet mit dem Determinativ versehen ‚Soldat'. Die *sbô n-šes*, von der in unserem Papyrus so oft die Rede ist, ist etwa durch ‚Züchtigung, wie sie bei den Soldaten üblich ist' wiederzugeben. Kaamenophis zeigt keine Neigung die Chalibsch zurückzugeben, er fordert vielmehr, wie aus den Enden der Zeilen 11 und folgende hervorzugehen scheint, Pimai auf, das Begräbnis des Fürsten Eior-

horerou zu betreiben, an dem sich ‚die Obersten, die Führer der Mannschaft, die großen Männer' (Z. 11) und [die Städte] Ägyptens und die Nomen des [ganzen] Landes (Z. 13) beteiligen sollten. Aus den Wendungen ‚Kämpfen' (Z. 16), ‚ihn schlagen zu lassen' (Z. 21), ‚indem sie (herbei) stürmten um ihn zu fassen' (Z. 22) und ‚[er fuhr auf] dem Nil in der Nacht' möchte man schließen, daß Pimai zu heftigen Äusserungen gegen Kaamenophis und seine Sippe sich verleiten ließ, und vor Mißhandlungen sich nur durch heimliche Flucht nach Tanis, den Ort an dem sich Pharao befand, retten konnte. Hier finden wir auch den Großen des Ostens, Pekrur, vor, dessen Titel ‚Großer des Ostens' sein Seitenstück in jenem eines ‚Großen des Westens', , den Tafnacht, der Gegner des Äthiopenkönigs Peônche führte, findet.

Pekrur und Pimai erscheinen in Trauergewändern auf der Werch vor dem Könige, welcher, ohne auf die Frage nach Rückgabe der Chalibsch einzugehen, seinen Auftrag wiederholt, dem Fürsten Eiorhorerou ein großes und schönes Begräbnis zu bereiten. Pimai ergeht sich in seiner Erwiderung, welche die Kolumne G beginnt, in Drohungen gegen Kaamenophis, welche der König durch die Bemerkung abschneidet, es dürfe zu seiner Zeit kein Kampf in Ägypten ausbrechen. Pimai nimmt diese Erklärung mißmutig entgegen. Nun ergehen die Weisungen zum Begräbnisse des Fürsten Eiorhorerou, welcher seine Ruhestätte in der Nekropolis der Stadt P-osiris-neb-dad, im neunten unterägyptischen Nomos gelegen, findet. Nach dem Begräbnisse begeben sich Pekrur und Pimai nicht wie es der König angeordnet in ihre Heimat, sondern erscheinen nochmals als Bittende in Tanis vor dem Könige. Sie erklären die Nachfeier des Begräbnisses solange nicht vornehmen zu können als die Chalibsch in der mendesischen Festung sich befindet. Dem Könige bleibt nun nichts übrig als Kaamenophis nach Tanis kommen zu lassen und ihm den Auftrag zur Zurückgabe der Chalibsch zu geben. Nun ist die Reihe an Kaamenophis Widerstand zu leisten. Er gibt vorerst auf dreimaligen Zuruf keine Antwort und erklärt schließlich nach weiteren Drohungen Pimais, es werde einen allgemeinen Kampf

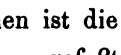
in Ägypten geben, bevor die Chalibsch aus der mendesischen Festung herausgegeben würde. Nun greift auch Pekrur ein. Er gibt in schwulstiger Rede seiner Entrüstung über Kaamenophis lebhaften Ausdruck, der die Nomen Ägyptens zu einer derartigen Kraftprobe herausfordert und schildert die Folgen seines Vorgehens. Auch auf die Tapferkeit seiner Anhänger weist Pekrur hin, auf die [Rinder] von Pisapte, die Löwen von Metla.[1] Auf das äußerste will es der König nicht ankommen lassen, er erklärt, er werde, nach Ablauf einer Frist von fünf Tagen, die Chalibsch zurückstellen lassen. Pimai erklärt sich damit einverstanden, er werde es dann nicht nötig haben die Chalibsch mit Gewalt zurückzubringen. Dabei spielt die Gruppe ‚Hist. Rom.', S. 61, Nr. 370 eine Rolle. Diese Gruppe mit den Determinativen, welche wir bei ⲃⲉⲛⲓⲡⲉ, ϧⲉⲗⲗⲓⲃϣ, ⲥⲏϥⲉ vorfinden (‚Hist. Rom.', S. 38, Nr. 12), wird etwa ‚Lanze' oder etwas ähnliches bedeuten. Sie diente als Zeichen des Kampfes, sie stand (so an unserer Stelle, so Q 12, 18), wenn der Kampf ausbrach, sie wurde entfernt, wenn er aufhören sollte (Q 9). Sie gehörte, wie wir aus R 26 ersehen, zu der kriegerischen Ausrüstung des Großen des Ostens Pekrur, der eine solche, die aus einer arabischen Holzart (?) verfertigt war, besaß. Kaamenophis stellt dagegen, ohne weitere Begründung an den König das Ansuchen, seine Sippe zusammenrufen zu lassen. Kaamenophis hatte wahrscheinlich den Wunsch seiner Sippe die Angelegenheit vorzutragen, jedesfalls die Absicht Zeit zu gewinnen. Er rechnete auch mit der Tatsache, daß seine Anhänger, die hauptsächlich im Delta saßen, rascher zur Stelle sein konnten als die Sippe des Eiorhorerou, welche in ganz Ägypten bis Elephantine hinauf zerstreut saß.

Die Antwort Pharaos ist mit dem Anfange der Kolumne J verloren gegangen. Es scheint, daß er seine Warnung vor einem allgemeinen Kampfe wiederholte.

---

[1] Für die Ergänzung vgl. Q 5 und R 8. Bei der Lokalität Metla möchte ich an den metelitischen (siebenten unterägyptischen) Nomos erinnern, Pisapte und Metla würden die östlichsten und westlichsten von Anhängern Pekrurs bewohnten Teile des Delta darstellen.

So ergehen gleichlautende Botschaften an Zihor, der nach X 20 das Amt eines Führers der Soldaten des mendesischen Nomos bekleidete und nach X 27 der Sohn eines Ônchhor war und Pramoone, Sohn des Ônchhor (da Kaamenophis nach F 9 ebenfalls der Sohn eines Ônchhor war, so haben wir es hier wahrscheinlich mit seinen Brüdern zu tun) ferner an Ônchhor, Sohn des Hurbesa und andere.

Auch an die Nomen von Tanis (?), Mendes, T-hat und Sebennytos ergeht die Botschaft Mannschaften zu entsenden. Für den vierten dieser Nomen ist die Lesung  , die ich bereits ‚Hist. Rom.', S. 11 ins Auge gefaßt hatte, vorzuziehen. V 10 findet sich an der Stelle dieses Nomosnamens der Name der Hauptstadt ⲭⲉⲙⲛⲟⲩⲧⲉ.

Zum Schlusse schickt auch Ônchhor, der Sohn des Königs, nach seinen Leuten.

Pimai der ‚Kleine' wird durch diese Vorkehrungen seines Gegners Kaamenophis beunruhigt. Pekrur tröstet ihn mit dem Hinweise, daß seine Genossen bald zur Stelle sein werden. Durch einen Depeschenträger läßt er Horau, den Sohn des Pet[chonsu?], den Großen der Streitkräfte Petchonsu, Paramoone, Sohn des Zinofr, Minnemai, Sohn des Eiorhorerou, (die Genossen) Pimais des Kleinen, Ruru, Sohn des Eiorhorerou, Ônchhor von Herakleopolis,[1] [Sobk]-[2] hotpe, Sohn des Zinofr, Wirhne, Sohn des Ônchhor von Mytum,[3] sowie (die Leute des) Nomos des Ostens verständigen.

Pekrur gibt Pimai den Rat, an den Gazellensee vorauszufahren, und dort die Ankunft seiner Brüder abzuwarten. Von dem Erscheinen Pimais am Gazellensee wird Kaamenophis gleich verständigt und es wird ihm nahegelegt Pimai, der nur von seinem Diener Zinofr begleitet war, zu beseitigen, bevor Pimais Sippe am Gazellensee einträfe, dann würde diese unverrichteter Dinge zurückkehren und die Chalibsch dort verbleiben, wohin sie Kaamenophis gebracht hatte. So sehen wir Kaamenophis bald bei Pimai am Gazellensee eintreffen und an ihn die Aufforderung zum ‚Kampfe zu Zweiundfünfzig' richten.

[1] Diese Lesung scheint sicher zu sein.

[2] Nach S 9 ergänzt.

[3] Ist das heutige Meidum, das der Peôncheinschrift.

Das Verständnis der nächsten Vorgänge wird uns durch große Lücken und eine Reihe häufig vorkommender technischer Ausdrücke erschwert. Vor allem ist es störend, daß wir über das Kampfspiel zu ‚Zweiundfünfzig' nicht näher unterrichtet sind. Von großer Wichtigkeit ist ferner eine Gruppe, die wir ⲱⲩ ⲥⲁϩⲛⲉ zu lesen haben und die ‚Kommando, Befehl' oder etwas Ähnliches bedeutet. Es gab einen ‚Ort des Kommando', etwa ein Hauptquartier, in welches nach L 16/17 Pimai sich begeben sollte. Die Mannschaften marschieren (ϥⲁⲓ) nach dem Kommando (L 19 und danach K 31); Monthbal bekommt das Kommando, die Verhaltungsbefehle von Seiten Pekrurs (V 24).

Pimai nimmt die Herausforderung an, und verspricht seinem Diener, der darüber sehr unglücklich ist, vorsichtig vorzugehen. Er rüstet sich zum Kampfe. Die Aufzählung der einzelnen Stücke, die Pimai anlegt, nimmt das Ende der Kolumne L und den Anfang der Kolumne M ein, sie wimmelt leider von zahlreichen sonst nicht nachweisbaren Ausdrücken und ist außerdem durch große Lücken unterbrochen.

Etwa mit der vierzehnten Zeile der Kolumne M war die Beschreibung der Ausrüstung Pimais abgeschlossen, aus den Resten der folgenden Zeilen scheint hervorzugehen, daß Pimai sich sofort an den Ort begab, an dem sich Kaamenophis befand, zu dem *ḫgy n sḏy*. Wie diese öfter vorkommende Gruppe (Q 13, P 29) zu übersetzen sei, ist nicht sicher. Ich denke an das koptische ϥⲁϭⲉ : ϥⲁϫⲓ ‚Schlinge' und ⲯⲱϫⲉ ‚ringen', ⲯⲟⲉⲓϫ : ⲯⲱⲓϫ ‚Athlet', vielleicht war die Stelle wo das Ringen stattfinden sollte mit einer Schnur umspannt.

Aus den Resten der Zeilen 19 und 20 ersehen wir, daß Kaamenophis sich ebenfalls rüstete. Wir finden dann die Gruppen, die etwa ‚Züchtigung nach Soldatenart' bedeuten mögen; in Zeile 31 heißt es (wie in W 4) ‚sie (?) waren nach Art dessen, der nicht kämpft'. Diese Zeilenreste reichen nicht aus um sicher zu erkennen, ob schon hier die Schilderung des ‚Kampfes zu 52' zwischen Pimai und Kaamenophis vorlag, oder nur die Vorbereitungen zu demselben beschrieben waren. Jedesfalls sehen wir, daß die Bedrängnis Pimais

zunimmt. Er schickte seinen jungen Diener Zinofr nach dem Hafen um auszulugen, ob noch keine Barke mit Bundesgenossen in Sicht sei. Tatsächlich sieht Zinofr nach einiger Weile eine Reihe befreundeter Schiffe herankommen. Leider ersehen wir wegen der Lücken nicht wer auf der Barke fuhr, man könnte wohl vermuten, daß es Petchonsu war. Zinofr berichtet den Ankömmlingen das Vorgefallene und kehrt zu Pimai zurück um ihm die Ankunft der Bundesgenossen zu melden. Es scheint, daß Zinofr seinen Herrn in großer Gefahr vorfindet, darauf dürfte wohl auch der Rest der Zeile 30 ‚sein Auge von Weinen geschwollen' sich beziehen (auch L 12 weint Zinofr). Am Schlusse dieser Kolumne M (von Zeile 32 an) war wieder von der Ankunft einer Remesbarke in Wendungen die Rede, welche mit jenen des Anfangs der Kolumne identisch waren. Ob es dieselbe war, die erst jetzt an den Ort herankam, wo Pimai war, läßt sich nicht sagen. Von der folgenden Kolumne O liegen nur einige neu gefundene Reste vor. Damit endet das erste große zusammenhängende Stück, das die Kolumnen F bis O enthielt. Das zweite enthält das Ende der Kolumne P, die Kolumnen Q bis U, von denen freilich die beiden letzten T und U nur in kleinen Fragmenten vorliegen.

Von der Kolumne P, die wahrscheinlich auf die Kolumne O unmittelbar folgte, liegen nur Zeilenreste vor, von der Kolumne Q ist der Anfang verloren gegangen. In den verloren gegangenen Fragmenten war von dem Eintreffen des Führers Petchonsu am Gazellensee die Rede. Zwischen ihm und dem Sohne des Königs Ônchhor entspann sich dort ein Kampf, dessen Verlauf den König einzugreifen nötigte. Er verläßt Tanis und erscheint am Gazellensee. Die Verfügungen, die er dort traf, um die Entscheidung bis zum Eintreffen der gesamten Sippe des Eiorhorerou hinauszuschieben, füllten den Anfang der Kolumne Q. Hier werden die Nomen von Pisapte und Athribis den Nomen von Mendes und Sebennytos gegenüber gestellt. Es ist anzunehmen, daß Petchonsu, der das Amt eines ‚Großen der Streitkräfte' ohne weitere Angabe führte, dem Nomos von Athribis entsprach, wie Pekrur jenem von Pisapte, Kaamenophis jenem von Mendes und Ônchhor voraussichtlich jenem von Sebennytos. Bis die

Sippe des Eiorhorerou vollzählig eintrifft, möge man Vorbereitungen für den zu erwartenden Kampf treffen, es soll ein *šʿš* vor dem König und auch der Kampfplatz für die Mannschaften vom Scepter — ich denke zweifelnd an — und jene vom Schilde (cȃ̱ɯɛ)[1] bereitet werden.

Dem Könige gelingt es Petchonsu vor weiteren Gewalttätigkeiten zurückzuhalten. Es wird uns dann die Landung der Schiffe der Sippe des Eiorhorerou berichtet. Nun läßt sich die überwältigende Masse der Anhänger des Pekrur und Petchonsu überblicken. Man schreitet zu den Vorbereitungen des Kampfes, es wird vorerst für jeden der Führer ein ‚B(a)k gemacht', welches auch in der Peôncheinschrift (Zeile 33 und 91) vorkommende Wort ‚eine aus Brettern verfertigte Tribüne' bedeuten dürfte. Der König, Pekrur und die anderen Fürsten sind als Zuschauer gedacht. Für Kaamenophis und Pimai wird kein ‚B(a)k gemacht', sie sollen den Kampf ausfechten, ‚das Heer der vier Nomen stand hinter Kaamenophis, jenes von Heliopolis hinter Pimai'. Der König will Ordnung in den Kampf gebracht wissen, damit derselbe nicht zu einem allgemeinen, verworrenen ausarte. Pekrur übernimmt diese Aufgabe, wobei, wie Q 14, wieder ein cȃ̱ɯɛ-Schild eine Rolle spielt. Pekrur gibt den einzelnen Kämpfern ‚Zeichen' (*sich*); welcher Art dieselben waren, bleibe dahin gestellt, wir sehen, daß dieselben ‚aufgehoben' wurden. Auch die kämpfenden Nomen scheinen ähnliche Zeichen (? — es ist die Gruppe ‚Hist. Rom.', Nr. 225) zu erhalten.

Dann sehen wir Monthbal, einen aus dem Lande Choir angekommenen Angehörigen der Sippe des Eiorhorerou, auftauchen, den ein Traumgesicht nach Ägypten zu ziehen veranlaßt hatte. Damit sind wir an den Schluß der Kolumne S angelangt. Von der nächsten Kolumne sind nur einzelne Reste vorhanden, aus denen wir ersehen, daß Pekrur dem Monthbal Vorschriften über sein Verhalten während des Kampfes erteilt. Es ist die Rede von seinen Schiffen und von jenen (?) des Nomos von Pisapte, Heliopolis, Sais. Am Ende der Kolumne wird die Lokalität T-ôme m-p-rochte und die Landung Zi-

[1] Vgl. auch T 5, 6.

nofrs erwähnt, von welchem seit Ankunft Pimais am Gazellensee nicht mehr die Rede war.

Dann haben wir einige Zeilenanfänge einer neuen Kolumne, von welchen es zweifelhaft bleibt ob sie mit den wenigen Zeilenenden der Kolumne U zusammenhingen, mit welcher das letzte der drei großen Fragmente unseres Papyrus beginnt.

Aus dem Anfange der Kolumne V ersehen wir, daß der Kampf zwischen den beiderseitigen Anhängern ein allgemeiner geworden war. Auch Monthbal greift in denselben ein, sehr zum Nachteil der Sache des Kaamenophis. König Petubastis fordert Monthbal auf, seinem Wüten und Morden Einhalt zu tun, und erneuert das Versprechen, das er bereits Pimai in Tanis gegeben hatte, er werde die Chalibsch nach Heliopolis bringen lassen, ‚indem die Freude vor ihr, der Jubel hinter ihr sei'. Auch Kaamenophis ist im Kampfe mit Pimai erlegen, am schlimmsten ergeht es jedoch Ônchhor, dem Sohne des Königs, im Kampfe mit Petchonsu. Erst jetzt entschließt sich der König die Rückgabe der Chalibsch, gegen die er trotz seiner Versicherungen und Versprechungen im Geheimen Widerstand geleistet hatte, zu gewähren. Minnemai, dem zuletzt[1] am Gazellensee anlangenden Anhänger des Eiorhorerou, ist es vergönnt sich der Chalibsch, die inzwischen auf die Barke des Mendesiers Zihor, wahrscheinlich des Bruders des Kaamenophis, gebracht worden war, zu bemächtigen. So wird die Chalibsch, die Ägyptens Nomen in Aufruhr versetzt hatte, nach Heliopolis gebracht. Das Ereignis wurde auf einer Stele verewigt.

In der nachfolgenden Übersetzung ist das sicher Faßbare von dem Zweifelhaften oder nur Geratenen im Drucke geschieden, indem die zweifelhaften oder nur geratenen Stellen mit kursiven Lettern gedruckt sind. Lücken im Papyrus sind durch eckige Klammern, unleserliche Stellen durch Punkte bezeichnet. In runden Klammern stehen Wendungen, die zur Erleichterung des Verständnisses hinzugefügt sind.

---

[1] Begreiflicherweise da er von Elephantine und Syene kam.

Pimai fordert von Kaamenophis die Chalibsch zurück.

[*Es sprach zu ihm*] [F 1] Kaamenophis [. . . .] *ich bin nicht der Erste, der zu ihm ging, ist er nicht* [. . . .] [2] *in der mendesischen Festung* [*seiner Stadt*], *bevor er die* Chalibsch entrissen hatte aus [*seiner*] Hand, [*aus*] [3] [*ihren*] *Häusern*; [*hat er sie nicht*] selbst genommen in seine Stadt, (während) ich in T-ôme *des* Vorstehers [4] *der Heerden* von Sochem war.' [*Alle*] *Dinge*, welche sein junger Diener vor ihm gesagt hatte, *machte* er gemäß den Reden [5] [. . . . . .] König Petubastis, *denn keinerlei* Ding der Erde *hatte sie verwischt.* Es sagte zu ihm Pimai: ‚*Wehe* [. . .] im Herzen [6] [*über*] *die mendesische Festung, ist* (*denn*) *nicht* diese Chalibsch *bei Dir* in Deinen Häusern, hast Du nicht gehen lassen (ausgestreckt) Deine Hand [7] [nach der Chalibsch] des Fürsten Eiorhorerou, welche Du nach *der mendesischen Festung,* Deiner Stadt genommen hast (*und*) *Du* [8] [*hast sie nicht an ihre Stätte zurückgebracht*] wiederum? Hast Du es *getan wegen Deines gewalttätigen Übermutes, beim Leben* (*oder*) wegen [9] [. . . . . .] *Deiner . . . . . Soldatenzüchtigung?*'

Es sagte Kaamenophis, der Sohn des Ônchhor [10] [. . . . .] wiederum [. .] meine Sippe wird Dir eine *Soldatenzüchtigung* zu teil werden lassen [11] [. . . . . .] die Obersten, die Führer der Mannschaft, die großen Männer [12] [. . . . . .] von ihnen der Fürst Eiorhorerou [13] [. . . . . .] Ägypten und die Nomen des (ganzen) Landes [14] [. . . . . .] bis zu seinen Ruhestätten [15] [. . . . . .] Ägypten und *das Heiligtum von Athribis* [16] [. . . . . .] *kämpfen allein indem er* [17] [. . . . . .] *des ganzen Landes, nämlich wiederum, . . . siehe der Sohn ist es* des Königs des (*ganzen*) Landes [18] [. . . . . .] *er erschien als Osiris wiederum, denn die Obersten* [19] [. . . . . .] *Wahrheit ist es und* Pimai [20] [. . . . . .] *die Kämpfe, welche* der Fürst Eiorhorerou *machte* [21] [. . . . . .] *Mernise, sie ließen ihn schlagen* [22] [. . . . . .] *auf ihn,* indem sie (herbei)stürmten, um ihn zu fassen [23] [. . . . . .] *fuhren nach der Stadt . ., der* [24] [. . . . . *er fuhr auf dem*] Nil in der

Nacht, er gelangte [25] [*nach Tanis und berichtete dem König*], was Kaamenophis getan hatte.

Der König ordnet das Begräbnis des Fürsten Eiorhorerou an.

Es ließ der König [26] [*sie berufen* . . . . . Der Fürst des Ostens] Pekrur und Pimai der Kleine [27] [legten] Trauerkleider an [. . . . . .] vor uns, die . . . . *die Adons* [28] [. . . . .] des Landes, *welche Herren desselben sind*, mögen kommen [. . . .] auf die Werch.' Der Fürst des Ostens [29] [Pekrur *sagte*]: ‚Ist es schön, *das was* Kaamenophis *tut, der eine Blasphemie gesagt hat* (*gegen*) seinen Gegner den [30] Fürsten Eiorhorerou.' *Es war sein Gesicht* [. . . . . .] *Nachdem der König gehört hatte*, [31] [*da sagte*] der König: ‚Großer des Ostens Pekrur und Pimai der Kleine, seid nicht *aufgeregt* in Eueren Herzen [32] [wegen *der Worte*], welche er gesagt hat. Bei Amon-Ra, dem Herrn, dem König der Götter, dem großen Gott von Tanis, ich werde es sie wiederholen lassen [33] [. . . . des Fürsten] Eiorhorerou, *in* einem großen, schönen Begräbnisse . . . . .' Als da hörte Pimai [G 1] die Worte, da sagte er: ‚O König, o mein großer Herr, die [*Worte*], welche [. . . . . .] [2] *Weihrauch der* Männer von Mendes, *welche nicht* . . . . . [3] Bei Atum, dem Herrn von Heliopolis, Rê, *Hor, Chopr, Merti*, dem großen Gotte, meinem Gotte [. . . . . .] [4] *indem* die Mannschaft Ägyptens, *die zu ihm gehörte* . . . Ich werde *vergelten den Schlag, den er* [*mir*] *gab* [. . . .]' [5] Es sagte der König: ‚Mein Sohn Pimai, lasse nicht den Kampf [. . . . . .], *daß ausbreche* Streit [*in Ägypten*] [6] zu meinen Zeiten.' Es *neigte* Pimai sein Haupt und es (war) sein Gesicht traurig. Es sagte der König: ‚Der Depeschenträger [. . . . . .] [7] Möge man senden *nach* den Nomen Ägyptens, angefangen von Elephantine bis Syene [. . . .] [8] [. . . .], möge man herbei bringen Euere *Binden*, Euere *Amulete* des Gotteshauses [und] Euere Totenbinden [. . . .] [9] nach Busiris-Nebdad, auf daß man mache, was geschrieben ist für den Apis und Mnevis, den König (*und*) *Oberen* der Götter, *und* man [*die Riten erfülle*] [10] insgesamt für den Fürsten Eiorhorerou.' Sie machten gemäß den Worten

allen, welche der König insgesamt befohlen hatte. *Es dauerte* [*viele Tage*], [11] *es wetteiferten die Südländer, es eilten die* Nordländer, *es fuhr der* Westen (*und*) Osten. Sie machten die Fahrt nach Busiris- [12] Nebdad.

Da sagte der Große des Ostens Pekrur: ‚Mein Sohn Pimai, siehe auf die Mannschaft [. . . . . .] [13] des Ostens. Möge man *beistellen* ihre Totenbinden und ihre Anteharze und ihre Talismane der Tempel *und ihre Cherheb* [14], (*die*) *obersten, welche zur Anbetung gehen.* Mögen sie nach Busiris *fahren,* mögen sie [*den Körper*] [15] des Osiris, des Königs Eiorhorerou in das Haus der Salbung (Einbalsamierung) *geben* (und) ihn salben (und) ihm ein [schönes] Begräbnis [bereiten nach Art] [16] des großen und schönen Begräbnisses, welches man dem Apis und dem Mnevis, dem König (*und*) *Oberen* der Götter macht.‘ Sie machten es ihm. Man ließ ihn bringen [17] zu seinen Ruhestätten von *Schefṯ* . . . (*bei*) Busiris-Nebdad. Danach *entließ* der König das Heer [18] Ägyptens zu *ihren* Nomen und *ihren Städten.*

Da sagte Pimai zu dem Großen des Ostens Pekrur: ‚Mein Vater, [19] kann ich denn nach Heliopolis, meinen Nomos ziehen *und eine Feier*[1] *begehen,* während die Chalibsch meines Vaters [20] Eiorhorerou *in dem Innern* der Insel[2] von Mendes, in *der mendesischen Festung* (*ist*). Es sagte der Große des Ostens Pekrur: [21] ‚*Groß sind die Worte,* o Sopt, Großer des Ostens, *welcher* sagte: ‚*Niemand widersteht* meinem Gotte Eiorhorerou, *Du* wirst *nicht den* [22] *Weg nach Heliopolis* nehmen, *ohne daß* wir die Chalibsch mit uns nehmen.‘

Pekrur und Pimai rufen die Intervention des Königs an.

Es stießen die großen Männer (vom Lande) ab, sie [23] fuhren bis sie nach Tanis gelangten. Sie *stürmten* zu der W(e)rch vor den König. Zu der Stunde [24], da der König den Großen des Ostens Pekrur und Pimai und ihre Mannschaft bemerkte, da ward betrübt sein Herz darob, [25] (und) er sagte zu ihnen: ‚Was ist es damit, ihr großen Männer? Habe ich Euch nicht zu Eueren Nomen, zu Eueren

[1] Es ist die Gruppe zu ergänzen, die von SPIEGELBERG als ἑορτή erklärt wird.

[2] Insel von Mendes, ähnlich wie Soknopaiu Nesos.

Städten und Eueren großen Männern *geschickt*, [26] damit man ein großes (und) schönes Begräbnis für meinen *Gott* Eiorhorerou mache? Was ist es nun wieder mit diesem schändlichen Benehmen [27] Euerseits.' Es sagte der Große des Ostens Pekrur: ‚Mein großer Gott, können wir denn nach Heliopolis ziehen, ohne [28] die Chalibsch des Fürsten Eiorhorerou in unsere Nomen und unsere Städte selbst mitzunehmen; [29] unsere Schande wäre (sonst) in ganz Ägypten. Können wir die Feier eines [. . .] Begräbnisses begehen, während seine [30] Chalibsch in der *mendesischen* Festung (sich befindet), da wir sie an ihren *früheren* Ort in Heliopolis nicht haben bringen können?' [31] Da sagte der König (zu) einem Depeschenträger: ‚[*Bringe*] eine Botschaft *in die mendesische Festung*, um dem Kaamenophis zu *melden*: [32] ‚Zögere nicht nach Tanis zu kommen, wegen einiger *Sachen*, deretwegen ich nach *Dir geschickt habe*.' [33] *Die unangenehme Botschaft, man brachte sie schriftlich. Man gab sie* [. . . . .] *einem Farbigen*, nicht zögerte er *in die mendesische Festung* zu gehen.

[H 1] Er gab die Depesche in die Hand des Kaamenophis. (Dies)er las sie, [nicht] zögerte er nach Tanis zu gehen, an den Ort, an dem sich der König [2] befand. Es sagte der König: ‚Kaamenophis, siehe die Chalibsch des Osiris, des Gottes Eiorhorerou, möge sie an ihren Ort zurückkommen, [3] möge man sie tragen nach Heliopolis, in die Häuser des Pimai, an die Orte, aus denen Du sie gebracht hast.' Als Kaamenophis dies gehört hatte, [4] *gab er sein Haupt in* . . . . indem sein Gesicht *finster war*. Es rief ihm der König *dreimal* [5] *und er* [*gab*] *keinerlei* Antwort. Es stellte Pimai sich in die Mitte vor den König und sagte: ‚*Die* [6] *Haarlocke* . . *genießt Weihrauch*.[1] [*Gedenkst*] *Du in Deinem gewalttätigen Übermute*[2] *mit* [7] *mir* zu kämpfen vor dem Könige?' Nach dem die Mannschaft Ägyptens diese Worte gehört hatte, sagte sie: ‚Kaamenophis sucht Streit' [8]. Es sagte Pimai: ‚Bei Atum, dem Herrn von Heliopolis, dem großen Gotte, meinem Gotte, *außer* (nca)[3] *der oberen Anordnung*

[1] Die Redewendung scheint sprichwörtlich zu sein.

[2] Dieselbe Wendung wie in F 8.

[3] Vgl. Stern, § 561, 3.

(ⲛⲉⲥⲙⲓⲛⲉ) *und* der Ehrfurcht [9] vor dem Könige, welche *auf Dir ist, würde ich Dir die* schlechte Farbe (*des Todes*) *bereiten* . . . . . Es sagte Kaamenophis: [10] ‚Bei Mendes, dem großen Gotte, der Kampf, welcher im Nomos, der Krieg, welcher in der Stadt ausbrechen wird, wird *aufwühlen* (eine Sippe) [11] gegen die andere, zu dem Kriege, der sein wird von Einem gegen den anderen wiederum, wegen der Chalibsch, (bevor) man sie aus der mendesischen [12] Festung bringt.'[1] Es sagte der Große des Ostens Pekrur vor dem Könige: ‚Ist es schön, was [13] Kaamenophis [*tut*] und die Worte, die er vor dem Könige gesagt hat, zu sehen auf den Stärkeren [14] von uns. Ich werde Kaamenophis und den Nomos von Mendes die Schande der Worte *finden lassen*, welche *bei ihnen sind und die* [15] sie gesagt haben von Krieg gegen einander. Ich werde ihn mit Krieg eigenhändig *sättigen*, (*und*) *verhindern*, daß entstehe [16] Kampf und Krieg in Ägypten in den Tagen des Königs. *Nachdem es geschehen, so falle ich* (*nieder*) *vor den König, und werde ich sehen lassen* [17] *den König den Kampf* (*derer vom*) *Schild.* Du wirst Zeuge sein der Dinge, die sein werden. *Du wirst sie schauen, indem der Berg* [18] *vergeht* . . . . . *und* der Himmel, welcher ausgebreitet ist über der Erde *und ihr Beben*, Du wirst sehen [19] [*die Rinder von*] Pisapte, die Löwen, welche in Mtla sind und ihre Kampfart, *das* [20] Eisen [. . . . .], *welches wir erwärmt haben.*' Es sagte der König: ‚*Keineswegs*, unser Vater, Großer des Ostens Pekrur [21] *sei guten Mutes* . . . . . *kleinmütig.* Möget ihr zu Eueren Nomen und Eueren Städten ziehen. Ich werde nehmen lassen [22] die Chalibsch des Osiris, des Königs Eiorhorerou nach Heliopolis, an die Stätten, aus welchen man sie gebracht hat, [23] indem die Freude vor ihr, die *Liebe* hinter ihr ist.[2] Du *bist ängstlich wegen eines* großen Krieges, *welcher sein* (*könnte*). Es entstehe kein Krieg zwischen uns. [24] *Wenn es Euch genehm ist, gewährt* mir fünf Tage; bei Amon-Ra-Sonther, meinem großen Gotte, nachdem ihr in Euere [25] Nomen und Euere Städte gezogen seid,

[1] Ein gutes Beispiel für ⲙⲛⲁⲧⲉ, worüber SPIEGELBERG, *Proceedings of the Society of Bibl. Archæology*, 1902 zu vergleichen ist.

[2] Eine ähnliche Wendung findet sich Sethon IV, 34, vgl. W 21.

werde ich die Chalibsch an ihren Ort wieder bringen lassen.' Es schwieg der König [26] *also*; *er stand da* und kam in die Mitte, *es trat* Pimai der Kleine vor [27] den König. Er sagte: ‚Mein großer Herr, bei Atum, dem großen Gotte, (*wenn*) man mir gestattet *die* Chalibsch *nach* Heliopolis [28] zu nehmen, (*so*) werde ich sie nicht mit Gewalt nehmen, und es wird *die Lanze* (*als Kriegszeichen*) *ruhen* in Ägypten ihretwegen und die Mannschaft [29] des ganzen Landes [*Ruhe haben*] *ihretwegen*. Ich werde einhergehen im Namen meines Vaters Eiorhorerou, (und) seine Chalibsch [30] nach Heliopolis bringen.'

Kaamenophis beruft seine Anhänger.

Es sagte Kaamenophis: ‚O König, unser großer Herr, mögest Du die (Lebens-) Dauer des Rê erreichen. Möge der König [31] dem Depeschenträger befehlen, daß er *meine Stimme bringe* in meine Nomen und meine Städte, zu meinen Brüdern, [32] meinen Genossen, meinen *Freunden*, (*den Leuten*) der Sippe, auf daß sie auf mich hören.' Es sagte der König: ‚*Mache, bringe mir* [J 1] [. . . . .] es möge nicht machen Stadt [2] [. . . . .] Kaamenophis die *obere Stelle und der Bote* [3] [. . . . . .] den Nomos von Mendes und Zihor [4] [. . . . . Pra]moone, Sohn des Ônchhor: ‚Treffet Euere Vorbereitung [5] mit [Euerem Heere. Möge man Euch geben . . . .] *Kleider, Silber* [*aus dem Hause des*] Königs, mögen sie *entgegennehmen* ihre *Weisung*, mögen [6] [. . . . . .] [ihre] Libesch [und ihre] *kriegerische Ausrüstung*. Möge man ihm geben in meinem Doppelhause [7] [. . . . . ‚möge er kommen zum See] der Gazelle, dem Birket von Buto, der Herrin von Ame [8] [dem Dad der Hathor von Mafkat . . . .] wegen des Kommens der Fürsten, *der Obersten*, der Großen der Soldaten [9] [. . . . . *wegen des*] *Streites* von Stadt gegen Stadt, Nomos gegen Nomos, Sippe gegen [10] [ihre Genossin . . . *man schicke*] *an* die Häuser des Ônchhor, (des Sohnes des) Hurbesa, des Fürsten von Taôme [11] [*von P-Rochte . . . . man schicke*] *an* die Häuser *des Teni P-one*, (*des Sohnes des*) *Wḏa-ḥmka*, des Fürsten von [12] [. . . . .].'

[Hernach schickten *die von Tanis*, die von Mendes], von T-hat, Sebennytos nach ihren Mannschaften. Es schickte Ônchhor [13] [. . . .]

und seinen Brüdern, den Kindern des Königs, *die zu mir gehören. Es geschah, daß meine Brüder rüsten die* [14] [. . . . . .] seinen Nomen und seinen Städten. *Sie machten desgleichen nach dieser Art.*

Pekrur und Pimai berufen ihre Anhänger.

Als da hörte [15] [Pimai, der Kleine von . . . . . und der] Mannschaft des Nomos (sic!) und der Städte, nach welchen Kaamenophis geschickt hatte [16] [*da war er betrübt, denn*] er war kurz (gewachsen) von (seiner) Geburt an. Es sah der Große des Ostens Pekrur auf ihn (und) es war sein Gesicht [17] [*betrübt* . . . . . in] sein Herz. Er sagte: ‚Mein Sohn, Großer der Soldaten Pimai, der Kleine. Mögest Du nicht *betrübt* sein [18] [*über die Rede(n), die Du*] gehört hast. Deine Genossen . . . . . *werden* zu Dir gelangen.' Es sagte der Große des Ostens Pekrur: [19] [*Es komme der*] Arzt (*und*) *Künstler* . . . . (*als*) Träger der Depeschen, möge er schreiben den Leuten [20] [. . . . .] unserer Nomen und unserer Städte, unseren Brüdern, unseren Leuten. Es sagte der König: ‚O Depeschenträger, mache [21] [*alles was Dir befohlen wird*].' Es sagte der Große des Ostens: ‚O Depeschenträger.' (Dies)er sagte: ‚Jawohl, mein großer Herr.' Es sagte der Große des Ostens Pekrur: ‚Mache eine Depeschenrolle für Horau, Sohn des Pet[*chonsu*] [22] [. . . . .] *Scheta Stadt, die Worte der Menschen* . . . . . *nämlich*, triff Deine Vorkehrungen mit Deiner Mannschaft des Nomos [23] . . . . . Möge man ihnen geben . . . . *Kleider, das Fehlende an* Libesch (und) kriegerischer Ausrüstung. Möge man *entgegennehmen lassen* [24] [*ihre Weisungen*]. *Möge ausbleiben* ihre Gewalttätigkeit, (*bis*) *ich mit Euch komme* zu dem See der Gazelle, dem [25] Birket von Piwoz-neb(t)-Ame, dem Dad der Hathor (von) Mafkat, wegen des Zwistes, [26] [welcher ausgebrochen ist] zwischen Nomos und Nomos, einer Sippe gegen die andere, wegen Pimai des Kleinen, des Sohnes des [27] Eiorhorerou (und) der Chalibsch *des Propheten*, des Osiris, des Fürsten Eiorhorerou, da er (d. h. Pimai) kämpfen wird gegen [28] Kaamenophis *wegen* der Chalibsch . . . ., welche man nach der

... Insel *der mendesischen Festung* in den [29] [. . . .] des Nomos von Mendes genommen hat . . .'

‚Mache eine andere Depesche nach dem Ostlande, nach der Stadt Pisapte für den Großen der Streitkräfte Petchonsu [30] (des Inhalts): ‚Triff Deine Vorkehrungen mit Deiner Mannschaft, Deinen Pferden, Deinen heiligen Tieren, Deiner Merabarke und den Männern [31] des Ostens, welche Dir folgen insgesamt, wegen der Chalibsch des *Propheten* des Fürsten Eiorhorerou, welche genommen hat Kaamenophis [32] nach der *mendesischen* Festung; (und) ich komme mit Dir zu dem Gazellensee, dem Birket [33] von Pi-woz-neb(t)-Ame, dem Dad der Hathor (von) Mafkat wegen des Zwistes, welcher ausgebrochen ist [34].'

‚[*Eine andere* (*Depesche*) *mache für*] Pramoone, Sohn des Zinofr, den Fürsten von Pimenchra, wie es oben beschrieben.'

[K 1] ‚Mache eine andere Depesche [für *den Truppenführer*] Minnemai, den Sohn des Eiorhorerou [*den Fürsten*] von [2] Elephantine und seine *33* Kriegsmannen [. . . .] *seine Genossen der Anbetung* [3] *seiner Kriegsausrüstung, (seinen) Äthiopen und* seinen [*Kriegs*]mannen, [seinen Pferden], seinen heiligen Tieren.'

‚[Dann (eine Depesche) an Pimai[1]] [4], den Sohn des Eiorhorerou den Kleinen, mit der *festen* [*Faust* des Inhalts: ‚Triff Deine] Vorbereitungen [mit Deiner Mannschaft] [5], Deinen Kriegsmannen und Deinen *sieben* Genossen [*der Anbetung*], wie es oben beschrieben.'

‚[Eine andere Depesche] [6] an . . . . . Ruru, den Sohn des Eiorhorerou, des Inhalts: ‚Triff Deine Vorbereitungen, [wie es oben beschrieben.'

‚Eine andere] Depesche [7] nach der Insel des *Schlosses von Herakleopolis* an Ônchhor, *den Arm* [. . . . . des Inhalts: ‚Triff Deine] [8] Vorbereitungen mit Deiner Mannschaft, Deinen Kriegsmannen, mache [. . . . . .] [9] Petchonsu und seinen *Genossen der Anbetung* wie es oben beschrieben ist.'

---

[1] Auffallend ist es, daß auch Pimai verständigt wird.

‚Sende (eine Depesche) an [. . . . . .][1] [10], Sohn des Zinofr, des Inhalts: ‚Triff Deine Vorbereitungen mit Deiner Mannschaft, [Deinen Kriegsmannen *nach* . . . . . .]‘

‚Sende [11] an Wirhne, Sohn des Ônchhor, den Fürsten der Festung von [Mytum, des Inhalts: ‚Triff Deine Vor]bereitungen [12] mit Deiner Mannschaft, *Deiner Kriegsausrüstung*, Deinen Pferden, Deinen [heiligen Tieren . . . . . .]‘

‚Danach [*ging eine*] *Depesche* des Großen [13] des Ostens Pekrur *nach seinen* [Nomen] und seinen Städten, des Inhalts: ‚Treffet Euere [Vorbereitungen *für* den See] [14] der Gazelle, das Birket von Piwoz-neb(t)-Ame, *das Dad* der Hathor von Mafkat [15].‘

Pimai geht an den Gazellensee voraus.

Danach sagte der Große des Ostens Pekrur: ‚Mein Sohn Pimai, höre [. . . . . .] Man hat [16] Dir Deine Depesche gesagt, (um sie zu) schicken in Deine Nomen und Deine Städte. *Ziehe dahin, verweile nicht* [. . . . .] *mögest Du ihm* [17] *zuvorkommen, sei der erste an Kraft. Stelle Dich an die Spitze* Deiner Brüder, welche in Deiner Sippe sind, so daß sie Dich dort finden. [18] Wenn sie Dich dort nicht finden, so werden sie in ihre Nomen und ihre Städte zurückkehren. Ich selbst werde nach Pi[sapte] [19] ziehen, *ich werde* die Mannschaft *sichern, auf daß sie nicht . . . . und ich lasse sie umkehren* an den Ort, an dem Du dich befindest. Es sagte Pimai: [20] ‚Ich billige, was Du gesagt hast.‘

Danach zogen die großen Männer zu ihren Nomen [21] [und ihren] Städten. Pimai der Kleine *stürmte von* dannen, er bestieg eine neue Remesbarke, er richtete alles *Nötige her* [22]. Es fuhr seine Remesbarke nilabwärts . . Tage; (danach) gelangte Pimai zu dem See der Gazelle [23], dem Birket von Pi-woz-neb(t)-Ame, dem Dad der Hathor von Mafkat. Man gab [24] [*ihm einen Platz*] *um hinauf-zu* . . . . . .

[1] Nach den andern Listen ist ‚Sobk(?)hotpe, der Führer der Mannschaft des Nomos von Athribis‘ zu ergänzen.

Kaamenophis fährt Pimai an den Gazellensee nach.

Alles dieses . . . [*meldete man*] *vor dem* Truppenführer Kaamenophis [25] nämlich: ‚[*Es landete*] Pimai der Kleine [*an* dem See] der Gazelle, dem Birket von Pi-woz- [26] neb(t)-Ame, *er hat* [. . . *Er ist allein mit*] Zinofr, seinem jungen [27] Diener. Triff (darum) Deine Vorbereitungen [. . . und Deine Mannschaft] möge sie eilen, indem sie macht [28] .... Mögen die (Leute) von Tanis, [Mendes, T-hat], Sebennytos mit Dir *fahren*, indem sie machen [29] [*gemeinsame Sache*] mit Dir *nämlich* [. . . . . .] Pimai [. . . . .] *er ist Dir zuvorgekommen*, [30] indem er . . . [*Du* (*aber bist*)] . . . . . .[1] und *der Arm* der Nomen und der Städte .... [31] .... (und) sie *ziehen nach* (*dem*) Befehle[2] gegen ihn, (und) fassen ihn *im* Süden, Norden, Osten, Westen (d. h. von allen Seiten) von ihm [32]. *Sie lassen nicht ab von ihrer Gewalt*(*tätigkeit*), bis sie vollenden seinen Lebensodem *in listiger Weise. Wenn das geschehen sei* (und) es kommen (*dann*) seine Brüder [33], so finden sie [*sein Leben*] *vollendet* (*durch*) Tötung, (es wird) ihr Herz betrübt darüber (sein) (und) ihre [34] Kraft [*von ihnen*] *weichen*. Sie (würden dann) in ihre Städte und ihre Nomen zurückkehren und keine *Sache* [35] der Welt (*würde*) *sie dazu führen, daß* die Chalibsch des Eiorhorerou herauskommt aus Deinen Sitzen [35] wiederum.‘ Er sagte: ‚[*Bei Mendes*] dem großen Gotte. *Dies habe ich ausgerufen* vor Mendes und den vier [L 1] [Nomen . . .] . . . *hernach* mögen sie zurüsten eine Remesbarke [. . .‘ Man tat es] [2] augenblicklich. Es fuhr Kaamenophis ins Weite [. . . . . .] [3] Kriegsmannen. Es geschah, daß die Mannschaft der [*vier Nomen* . . . .] [4] [. . . .] der Mannschaft der vier Nomen . . . [. . . . . .] [5] zu dem See der Gazelle. Er erkundigte sich nach [*Pimai, dem Kleinen,*] [6] *um ihm zuvorzukommen.*

Kaamenophis fordert Pimai zum Kampfe ‚zu 52‘ heraus.

Es *ließ* Kaamenophis *sie gelangen* zu dem [*Orte, an dem Pimai sich befand, an*] [7] den See der Gazelle, dem Birket [*Pi-woz-neb*(*t*)*-Ame*

[1] Man beachte, daß das fehlende Wort durch das Zeichen der Gliedmaßen determiniert war. [2] Ergänzt nach L 19.

. . . *Er sagte zu ihm* . . . .] [8] . . . . . Machen wir eine Stunde des Kampfes zu 52, bis [Deine Brüder kommen]. [9] . .' Die Stunde, da Pimai, der Kleine die Worte hörte, (*da war stolz*) *sein Herz* [10] augenblicklich, (und) er sagte: ‚Ich sage es, nämlich, *es ist kein Kampf*, bis meine Brüder mich erreichen, *indem mein* . . . [11] . . . . . *schlagen* die Mannschaft der Nomen Agyptens, welche hieher *gekommen ist*. [12] Die Antwort, welche Pimai sagt (ist): ‚*Ich stehe* (*bereit*) *zum Kampfe*.' Es weinte Zinofr, sein junger [13] Sotmôsch und sagte: ‚Hüte Dich, mein Gott, dein Leben möge heil sein. *Es ist großherzig, o Gott*, [14] kannst Du denn nicht einem jeden sagen, *daß zu groß ist* (*die*) *Last für* die Mannschaft eines Nomos, *und daß sie ihn* [15] *vernichten werden*. Soll ich (*Dir*) *nennen* die Mannschaft, welche *kämpft mit* Kaamenophis, die von Tanis, die von Mendes [16], die von *T-hat*, die von Sebennytos [. . . .], die großen Männer, welche ihm folgen. Du wirst mit ihm [17] *in das Haus des Befehls* gehen, auf daß Du nicht [. . . . . .] *Brüder der* Sippe *und wir* [18] . . . . . (*wenn*) *er Dir naht* (*und*) . . . [. . . . . .] bei Atum es ist [19] das Heer *ziehend zum Befehl vor Dir und sie geben* [. . . . . .] *Dein Lebenshauch* [20] ist etwas großes, richte es nicht zu grunde aus *Kleinmut*.' Es sagte Pimai: ‚Mein Bruder [. . . *alle die Worte*,] [21] welche Du gesagt hast, sie sind in meinem eigenen Herzen. *Nachdem es geschehen ist, daß man nicht gesagt*, daß kein Kampf sei, [bis meine Brüder] [22] mich erreichen, so werde ich die (Leute) von Mendes *schlagen*, ich werde die (Leute) von Tanis [23], von T-hat (und) Sebennytos *demütigen*, welche mich nicht zu den Kriegsmännern zählen wiederum. Nachdem es geschehen ist, mein Bruder Zinofr [24], *sei guten Mutes, man gebe die Rüstung* eines Schwerbewaffneten, in die Mitte vor mir.'

Pimai rüstet sich zum Kampfe.

Man brachte sie [25] augenblicklich (*und*) *breitete* [*sie vor ihm*] *aus auf einem Sôḳ*[1] *aus frischem smr*. Es griff [26] Pimai mit seiner Hand nach einem [*Sich*(*gewebe*)] *von* [. . . .] *eines Kleides* aus *buntem*

[1] Vgl. das koptische ϲωκ, ⲛ ‚Sack'.

Byssos [27], welche ausgebreitet [. . . . .] Nabel, *welche* . . . . . [28] . . . . . welche vollendet waren aus Silber . . . . [. . . .] seiend *ihr Linnen* [29] *aus Chali teschi,* seiend ihre Mitte vollendet [. . . . .] *und 12 (Palm)zweige* [30] aus Silber (und) Gold reichend (gehend) zu *Tks* seines Rückens [. . . . . Er griff] mit seiner Hand [31] nach einer *Sich eines Ḥte* (ϙοειτε) *von Ḳbir* aus Byssos *aus Pinemeh,* gewoben aus Gold. [32] Er legte sie auf seinen Rücken. Es griff seine Hand nach einer *Sich Ktn seiend* . . . . [33] auf *dem Drittel von Milte, seiend ihre Chela von* . . . . . aus Byssos von *Ḏalchel* [M 1] [. . . . .] Er gab es auf seinen Rücken. Es griff *seine* Hand nach seiner *Chela von Ḥos* [2] [. . . .] *ihre Ḏal[ḫ]ms und ihre* Kamel(höcker), von *Apot,* welche gebildet waren aus Ähren [3] *der* [. . . . .] *und vier Bildnissen der* . . . . . *guten Erfolg (?)* für die Götter [4] [*des Befehls (?)*]. Er gab es auf seinen Rücken. Er griff mit seiner Hand nach einer Kniespange aus gegossenem Golde, *welche* [5] [. . . . .] . . . . . *Geflecht ihrer Chela teschi* [6] [. . . . . .] *Er gab sie* an seinen Fuss. Er griff mit seiner Hand nach einer [*Kniespange*] [7] [. . . . . .] . . . . . welche vollendet waren [8] [. . . . . Er gab sie an seinen Fuss. Er griff mit] seiner Hand nach einer Binde *des* . . . . . *von Sôḳ teschi* [9] [. . . . . .] Ebenholz [10] [. . . . . .] wegen der Art [11] [. . . .] er ließ [. . . . . .] Männer *zu grunde gehen* [12] [. . . . . .] zu seiner [13] [. . . . . .] . . . [14] [. . . . . .] . . . [15] [. . . . . .] seine Libesch [16] [. . . . . .] die Löwin[1] [17] [. . . . . .] *die Schlinge* [18] [. . . *Es zog Pimai an den Ort an dem sich Kaamenophis befand*]. Dieser sagte [19] [. . . . . *Bei* Men]des, mein junger [20] [Diener *bringe mir*[2] . . . . .] sie brachten es augenblicklich. [21] [. . . . . .] Schenkel [22] [. . . . . .] Nicht zögerte er (zu gehen) zu der [23] [. . . . . .] *Soldatenzüchtigung* [24] [. . . Machen wir eine Stunde des Kampfes] zu 52 [. . . .] [25] [. . . . . .] . . . . [26] [. . . . . [*Soldatenzüchtigung* [. . . .] [27] [. . . . . .] . . . wegen . . . [. . . .] [28] [. . . . . .] *heil Dir, heil Dir* [. . . .] [29] [. . . . . .] machen . . . . . [30] [. . . . . .] Pimai . . . . . [31] [. . . . . nach der Art],

[1] Vgl. für den Zusammenhang R 8.

[2] Ähnlich wie L 24, 25. Es ist wohl von der Rüstung des Kaamenophis die Rede.

dessen, der nicht kämpft[1] [32] [. . . . . *man brachte*] Pimai zu der . . . . [33] [. . . . . .] ihre Herzen *aufgeregt*, sie [34] [. . . . .] Waffen des Kampfes, indem sie [N 1] . . . *die schwachen* . . . des Himmels [. . . . . .]

Zinofr lugt nach Hilfe aus.

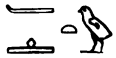
. . . Pimai, es war sein Herz darüber sehr betrübt, er winkte (mit der Hand) [2] [und sagte] seinem jungen Diener [Zinofr]: ‚Zögere nicht hinauszu*ziehen zum Hafen* . . [3] [. . . .] . . . . *Freunde* Genossen [. . . . . .] . . . . . Er fand Zinofr [4] [. . . . . .] Nicht zögerte er zu *dem Hafen* [zu gehen], er wartete *eine Stunde*,[2] er lugte *eine Weile* aus [5] [. . . . . .] Es hob Zinofr sein Gesicht (und) er sah eine Remesbarke, die angestrichen war, *die geweißt war* [6] [. . . .], welche *versehen*[3] *war* mit *Ruderern*[4] (und) *und Schiffern*,[5] die beladen war mit Kriegsmannen (und) er [*erkannte*] [7] [. . . . . .] aus Gold auf ihrer *Schiffsrippe*,[6] es war (ein) *hoher* . . . aus Gold auf ihrem Vorderteil, es war eine *Statue aus* [. . . .] [8] auf ihrem Hinterteil *indem Schute von Matrosen an ihm* . . . . . er hatte *40 Bari, 60 Schiffe (mit)* [9] *Ruderern, welche darauf waren, und der Weg hinter ihr.* Es war der Fluß eng für die, welche auf der Merabarke waren (und) es war *das Ufer* [eng] [10] für die Reiterei und *die* . . . . . ihrer *Sänften*, der Kamele und der Fußgänger. *Ein* . . . . . [11] *war* in der erwähnten Remesbarke. Es rief Zinofr, indem seine Stimme laut war, indem er hoch *aufjauchzte*; (er) sagte *zu denen* [12], welche in der . . . . Merabarke, in der . . . Merabarke, die in der *farbigen* Merabarke, (o) *Merabarke, welche ist* . . . [13] . . . . das Geschlecht des Pimai des Kleinen, des Sohnes des Eiorhorerou . . . . . zu ihm *nach* dem Befehle, der in [14] der *Schlinge* des

---

[1] Vgl. W 4.

[2] Die Zeichenreste sind ‚ⲟⲩⲛⲟⲩ Stunde‘ zu lesen.

[3] Grg, das hieroglyphische .

[4] Für die auch Sethon III, 28 vorkommende Gruppe vgl. das hierogl.  , nach GRIFFITH, *Stories* 100.

[5] Ich ergänze ‚*nf*‘ nach den Schriftspuren und der ähnlichen Stelle N 33.

[6] Es ist das hieroglyphische .

Kampfes (ist). *Es ist kein* Kalasiris, Fußgänger, Pferd . . . . . [*bei ihm. Es kämpft*] Kaamenophis gegen ihn [15] (*und*) die (Leute) von Tanis, die von Mendes, die von T-hat, die von Sebennytos, sie machen . . . [. . . .] Kaamenophis, ihr Gott *außer* [16] [. . . . .] ihre Brüder, ihre Genossen, ihre Krieger [*sind versammelt*] insgesamt. Zu der Stunde, da die (Leute) [17] in der Remesbarke dies hörten, da stand ein Kalasiris vorne an der Re[mesbarke . . . . . .] . . . . [18] [. . . . .] . . . *in deiner Lippe.* Sie haben Pimai und seine Sippe [*zum Kampf gebracht mit* Ka]amenophis. *Es kehrte* Zinofr um [19] [. . . . . .], *er wandte seine Schritte* [. . . . . .] . . . . . [20] [. . . . .] Heil, *welcher fand die* . . . . . Deines [. . . . . .] [21] [. . . . . Ka]amenophis . . . . . auf die Erde . . [. . .].

Zinofr kehrt zu Pimai zurück.

Es sagte Zi[22][nofr . . . .] Kampf, mein Gott Pimai, Deine Brüder [. . . . Eior]horerou [23] [. . . .] zu Dir. Als sah [. . . . . .] . . . [24] [. . . .] *zu geben auf* [. . . . . die (Leute) von Tanis], [25] [die (Leute) von] Mendes, die (Leute) von T-hat, [die (Leute) von Sebennytos . . . . .] . . . [26] [. . . . .] . . . und ihre [. . . . . .] *die Lanze* [27] . . . . *er ließ es ihm nicht sein* . . . . [. . . . . .] [28], er hob ihn auf zum *Himmel* in einem [. . . . . .] Pimai [29] ging. Es fand ihn Zinofr sein junger Diener [. . . . . .], es war [30] sein Auge *geschwollen* von Weinen [. . . . . .] [31]. Haben sie Dich getötet *mein gutes Tier* [. . . . . Er wandte] [32] sein Gesicht aufwärts. Er sah[1] eine Barke [. . . . . .] [33] Ruderern[2], Schiffern, welche beladen war mit [. . . . . .] [34] gegen sie, welche sangen *nach dem Winde* [. . . . . .] zu der [35] *Schlinge des Ringens für uns seit* [. . . . . .] [36]. Er rief, indem seine Stimme laut war zu seinem . . . [. . . . . .] [37]: ‚Was für Leute sind's.' ‚Es ist die Sippe des Eiorhorerou [. . . . . .] [38] zu ihm. Pimai der Kleine, der Sohn des Eiorhorerou [. . . . . .].

---

[1] Die erhaltenen Zeichenreste sind zu ⲛⲁⲩ zu ergänzen.

[2] Es ist die N 6 besprochene Gruppe.

Petchonsu kämpft mit Ônchhor, dem Sohne des Königs.

(P 1) [. . . . . .] Männer [2] [. . . . . .] er sagte [3] [. . . . . .] Boden [4] [. . . . . .] mein Sohn, (o) Führer [5] [. . . . . .] des Ostens *wußten* [6] [. . . . . .] hieher, Du wirst machen [7] [. . . . . .] Agypten insgesamt [8] [. . . . . .] Agypten, welche nicht [9] [. . . . . .] die Worte, welche [10] [. . . . . .] *wie* . . . . [11] [. . . . . .] Sochmet [12] [. . . . . .] *der Unzüchtige* . . [13] [. . . . . .] nimm Deine . . . [14] [. . . . . .] Tod Ônchhor [15] [. . . . . .] . . . . . [16] [. . . . . .] bei Amon [17] [. . . . . .] . . . möge [18] [. . . . . .] . . . *dieser* junge [19] [. . . . . .]. Es stürmte [Ônchhor] Mysisutn in die Mitte [20] [. . . . . .] *für seine Lanze* . . . . . *stehen* [21] [. . . . . .] . . . *zu dem Befehle.* Es sagte Petchonsu: ‚Kehre um [22] [. . . . . *Gebet*] *mir meine Libesch* . . . . junger [23] [Diener . . . . . .] *wisse zu gedulden im Herzen* bis er [24] [. . . . . .] *sein Gesicht* zu Kaamenophis, *welcher sprach* . . . [25] [. . . . . .] *die Lanze zwischen ihnen zu 52* . . . . [26] [. . . . . .] *er entließ sie* vor dem Großen der Streitkräfte [27] Petchonsu [. . .].

König Petubastis erscheint am Gazellensee und hält Petchonsu von weiterem Kampfe ab.

Nicht zögerte *der* . . . zu ziehen an den Ort, an dem der König war [28] [. . . . . .] alles, was geschehen war dem Petchonsu und Ônchhor *Mysisutn* [29] [. . . . . .] und dem [. . . . . .], *er wich von der Schlinge* (Q 1) [*des Kampfes* . . . . . .] die Antwort, welche *sagte* [2] [. . . . . .] Kampf der Kinder [3] [. . . . . .] . . . . *ich gebe* . . . . . *zu* [4] [. . . . . .] *was ist es mit diesen bösen* [*Sachen*] [5] . . . . [. . . . . Es ist Ônchhor *Mysi*]*sutn* kämpfend *mit dem schweren Vieh* [6] der Männer des Ostens. Bei Amon Ra, [dem Herrn der Götter . . . . .] . . . zu der Mannschaft von Pisapte . . . . [7] zu den Leuten *von Athribis* . . . . . der Nomos von Mendes, ... [8] die (Leute) von Sebennytos kämpfen *wegen* der Sippe, *der Obersten, der Fürsten,* [9] der Söhne des *Propheten,* die *Lanze* des Fürsten Eiorhorerou *ruhe bis* sie kommen [10]. Mögen sie Vor-

bereitungen treffen für die *Stätten des Kampfes, für die Schlinge des Ringens wegen* [11] *der Geringschätzung vor* dem Fürsten Petchonsu, (*und man*) *lasse ihn nicht* kämpfen mit Ônch[12]hor Mysisutn, meinem Sohne, (*und man lasse*) *nicht aufstellen die Lanze,* bis die Mannschaft [13] *landet.*' Und sie *errichteten einen Balkon* vor dem Könige *für die Schlinge des Ringens* . . . . [. .] [14] die Mannschaft des *Scepters und derer vom Schilde, indem der Weg dahinter war. Der* König [15] *stürmte* an den Ort an dem Petchonsu war. Er sah die *Baribarke* des Pet[chonsu] [16] welcher *einen Panzer* aus (*gutem*) Eisen *umgürtete.*[1] Der König stürmte *in die Mitte* [17] *und sagte*: ‚*Du, ist das nicht ein unglücklicher Anblick,* o mein Sohn, Großer der Streitkräfte Petchonsu, führe nicht Krieg, [18] kämpfe nicht, bis Deine Brüder ankommen. Richte nicht auf die *Lanze,* bis Deine [19] Sippe kommt.' Es sah Petchonsu, daß der König Petubastis einen Befehl erteilte, *der* . . . . [20] *war* . . *Herr der Götter* . . er betete an; *nicht* zu kämpfen an dem genannten [21] Tage. Es ließ der König *den Befehl geben* (?) *auf* Stein *für* den Fürsten Petchonsu.

Es landen die Anhänger des Fürsten Eiorhorerou.

Nachdem dies Alles [22] geschehen war, landete die Remesbarke des Großen des Ostens Pekrur an dem See [23] der Gazelle. Es geschah, daß die Merabarke des Petchonsu und derer von Athribis abwärts fuhren, man gab [24] einen Landungsplatz ihrer Merabarke.

Man gab einen Landungsplatz der Merabarke des Ônchhor, des Sohnes des P- . . . [25] *ka.*

Man gab einen Landungsplatz der Merabarke derer von Heliopolis und der Merabarke derer [26] von *Sais.*

Man gab einen Landungsplatz der Merabarke dem Minnemai . . . *Ib* [27]

Man gab einen Landungsplatz der Merabarke des Pramoone, des Sohnes des Zinofr, und der Mannschaft von [28] Pimonchre.

[1] Wir würden statt des *h* ein *ḥ* erwarten, die richtige Schreibung für ϙωʀ gibt S. 14.

Man gab einen Landungsplatz dem .... *rḫf* dem Sohne des Eiorhorerou [29] und der Mannschaft des Nomos von Sais.

Man gab einen Landungsplatz der Remesbarke des .... [30] *Lulu, des Sohnes* des Eiorhorerou und der Mannschaft des Nomos von Busiris.

Man gab einen Landungsplatz der Merabarke des *Wilui,* des Sohnes des Ônchhor und der Mannschaft von Mytum [31].

Man gab einen Landungsplatz dem *Woḫs-nef-gamul,* (R 1) *dem Sohne des* Eiorhorerou. Man gab einen Landungsplatz [der Barke des Pimai] des Kleinen, *mit der starken Faust* [2] und dem Rest der Söhne des Fürsten Eiorhorerou [*und den Brüdern*] des Großen der Streitkräfte [3] Petchonsu, *denen von* der Sippe *des Propheten* [.....] Wer sah den Teich *vor* den Vögeln, das Meer *vor* den Fischen, wer sah den Gazellensee [5] vor der Verwandtschaft des Eiorhorerou. Sie brüllten nach Art von Rindern [6] *sie waren zorngewaltig* nach Art von Löwen, sie *wüteten* nach Art von *Löwinen* [7] Man meldete dies wiederum dem Könige, nämlich, die *zwei Sippen* sind gekommen. Sie haben [8] die *Gestalt* von Löwen *für* ihre Libesch (und) die von Rindern *für* ihre *Kriegswaffen* [9] gemacht.

Zurüstungen zum Kampfe.

Man machte einen *erhöhten* Bak für den König Petubastis;
man machte einen anderen Bak [10] für den Großen des Ostens Pekrur ihm gegenüber.

Man machte einen [Bak] für Zihor, den Sohn des Ônchhor;
man machte einen anderen für [11] [Petchon]su ihm gegenüber.

Man machte einen für *Werhne,* den Großen der *Soldaten* von My-tum; [12]
man machte einen anderen für den *Königssohn* Ônchhor, den Sohn des Königs Petubastis, ihm gegenüber.

Man machte einen für *Psinta*[13]*ahe* ....., (*den Sohn*) des *Nemeh*[1], den Fürsten *von Ta Ḳ(e)lli-o* und ... *nofr* ...

[1] Ist vielleicht der Name Nemrot zu lesen und ebenso L 31?

man machte [14] einen anderen für Pramoone, den Sohn des Zinofr, den Fürsten *von Pimonchrê*, ihm gegenüber.

Man machte [15] einen für Ônchhor, (den Sohn des) Hurbesa, den Fürsten von Ta-ôme-n-p-rochte;

man machte einen anderen [16] für Petchonsu aus Mendes, ihm gegenüber.

Man machte einen für Onch*ḥapi*, den Sohn des [17] Pra[moone], den Fürsten von *Ptise*;

man machte einen für *Sobkḥ*otpe, den Sohn des *Tafnacht* [18], den Führer der Mannschaft von Athribis, ihm gegenüber.

Es stand die Mannschaft der vier Nomen hinter Kaamenophis [19], [es stand] die Mannschaft des Nomos von Heliopolis hinter Pimai den Kleinen.

Pekrur ordnet die Kämpfenden.

Es sagte der König [20]: [‚O Großer des Ostens] Pekrur: ‚Ich sehe, daß es keinen Menschen gibt, welcher *den Schild* geben kann, [21] auf daß nicht *alle durcheinander kommen*, Nomos gegen Nomos, (*und eine*) Stadt gegen ihre Nachbarin.‘ [22]

Der Große des Ostens *stürmte abseits*, er band sich *eine Chela* um, *durchwoben mit gu*[*tem*] *Eisen* [23] *und gegossenem Ôkl*, er faßte ein *Schlacht*schwert, welches [24] . . . . . Eisen . . . . und sein . . . . Schwert *der Ostländer*, welches . . . [25] . . . von seinem *Handgriffe* bis zu seiner *engen Mündung* [26] [*erfasste*] eine *Lanze von Holz aus* Arabien, *von der* ein Drittel [27] aus . . . . und ein Drittel aus Eisen *war*. Es war ein Schild aus Gold in seiner Hand. [28] [*Es stand*] der Grosse des Ostens Pekrur in *der* Mitte der Mannschaft Ägyptens zwischen [29] [*Scepter und*] *Schild*. Er rief mit lauter Stimme seinen *Scharenführer* [30] (und) sagte: ‚*Hebe auf, Du* Führer der Mannschaft Kaamenophis *das Zeichen* des Kampfes [31] [*für den Großen der Soldaten*] Pimai den Kleinen, den Sohn des Eiorhorerou, *es ziehen* [32] *seine 7000* Kriegsmannen mit ihm, welche waren *in dem T-ber*[1] *des Gottessohnes, des* [S 1] Fürsten Eiorhorerou *und* der Nomos

[1] Vgl. immerhin das boheirische ⲧⲁⲃⲓⲣ *praetorium, interius cubiculum.*

von Heliopolis ..... gegen die Mannschaft des Nomos [2] von Mendes, (*welche*) Mannschaft *zahlreich war.*'

'*Hebe auf Du* Großer der Streitkräfte, Petchonsu, das *Zeichen* [3] zum Kampfe für Ônchhor *Mysisutn*, den Sohn des Königs Petubastis.'

'*Hebe auf* [4] *Psitwer* (*der große Basilisk*), *Sohn des* Pekrur und *Pramoone*, Sohn des Ônchhor (*und*) *Petchonsu* [5] *Sohn des Bok*-nranf.'

'*Es hebe auf* die Mannschaft von Pisapte .... gegen die Mannschaft [6] des Nomos von Sebennytos.'

'*Es hebe auf Pramoone*, Sohn des Zinofr (*und*) die Mannschaft von *Pimonchre* [7] ..... gegen die Mannschaft des Nomos von [.....]'

'*Es hebe auf Sobkhotpe*, [8] Sohn des Zinofr, der Führer der Mannschaft des Nomos von Athribis ..... Ônchhor [9], (Sohn) des Hurbesa, den *Fürsten von Ôme, den Vorsteher der Heerden der* Sochmet.'

Er gab (stellte auf) [10] *Männer gegen Männer, um zu vermehren ihre Kühnheit und groß* (*war*) *ihre Kraft des Mordens* [11].

Monthbal taucht auf.

Danach geschah es *auf einmal*, daß der Große des Ostens Pekrur *sich umwandte, fern ab von dem* [12] Gemetzel und da sah er einen Kalasiris hoch *von Wuchs* [13], *erhaben*, wie wenn er auf der Ônḳ *einer Sänfte aus ausgezeichnetem Holze stünde* [14]. (Dies)er gürtete sich seine Libesch um, sowie *seine Kriegsausrüstung*, und es waren Kriegsmänner [15] *40* mit ihm, *welche hoch waren mehr als 40 Bari . . Höhe*, [16] *als Soldaten, es waren* [*vier*]*tausend Soldaten zu Fuß, welche* gürteten ihre Libesch [17] und ihre *Kriegsausrüstung für sich, indem der Weg hinter ihm war*, (und) *4000* [18] Soldaten mit ihren Libesch *hinter ihm. Er hob* seine Hand auf vor dem Fürsten des Ostens [19] Pekrur, indem er sagte: '*Sei mir gnädig Bel*, großer Gott, mein Gott. Was ist es [20] mit Dir, daß Du mir nicht gabst das *Zeichen* des Kampfes, mir, *der ich bin unter*

meinen [21] Brüdern, den Söhnen des Fürsten Eiorhorerou, meines Vaters.' Es sah der Fürst [22] des Ostens Pekrur auf den Kalasiris, nicht *wußte er* sein Gesicht zu erkennen. Es sagte *zu ihm* [23] der Fürst des Ostens Pekrur: ‚*Welcher unter den Männern* unserer Sippe bist Du?' [24] *Es sagte* [*Monthbal*]: ‚In Wahrheit mein Vater, Fürst des Ostens Pekrur; ich bin Monthbal [25], der Sohn des Eiorhorerou, [*der geschickt war*] gegen das Land Choir. *Bei Deiner Macht,* mein [26] Vater, Fürst des Ostens Pekrur [*ich war wie ein Mann,*] *der* nicht schlafen *konnte* in [27] meinem *Ruhegemache*; ich [*taumelte in*] *einen Traum,* es war ein Sänger der [28] göttlichen Worte bei mir. (*Er*) *sagte*: ‚Monthbal, Sohn des Eiorhorerou, mein Sohn, *eile,* [29] *kannst Du nicht eilen?* Zögere nicht *hinauf* (zu ziehen) nach Keme, *ich gehe* [30] *mit Dir* zu dem See der Gazelle, dem Dad [31] der Hathor von Mafkat, wegen des Kampfes und Krieges (*von*) Mendes (*und*) der Sippe [32] *des Hornacht, des Sohnes des Smendes* gegen Deine Brüder, *die in Deiner* Sippe (*sind*), *wegen Deiner* [33] Chalibsch, welche man in die *mendesische* Festung genommen hat. *Mein Vater,* Fürst [T 1] des Ostens Pekrur. Möge man geben [. . . . . .] [2] Stätte des . . . . gib nicht [. . . . . .] [3] *was ist es,* mein Vater . . . [. . . .]

Pekrur gibt dem Monthbal Verhaltungsmaßregeln.

[. . . .] [4] *Heil Dir, Heil Dir*[1] Monthbal [. . . . . .] [5] geben den Schild zu [. . . . . .] [6] in *dem Scepter des Kampfes* [. . . . . .] [7] mit Deiner Mannschaft, nachdem es geschehen [. . . . . .] [8] *Befehl, ich befehle* [. . . . . .] [9] Merabarke, mögest *Du schicken* [. . . . . .] [10] Kampf. Ich gebe . . . . [*ein Zeichen zum Kampfe* . . . . . von] [11] *ihr, bevor* die Mannschaft [. . . . . .] gegen unsere [12] Schiffe. Lasse nicht [. . . . . *auf*] [13] dem Flusse. Es sagte Monthbal [. . . . . .] [14] der Große des Ostens Pekrur [. . . . . .] [15] in die Merabarke der [. . . . . .] [16] die (Leute) von Pisapte, die (Leute) von Heliopolis [. . . . . .] [17] die (Leute) von *Sais,* die (Leute) von [. . . . . .] [18] sie sagten. Er ließ *ihn* schauen [. . . . . .] [19] auf daß nicht werde . . . . [. . . . . .] [20]

[1] Vgl. M 28.

. . . . Es geschah, daß seine Kriegsmannen [. . . . . .] [21] ihre Libesch [. . . . . der Fürst des] [22] Ostens Pekrur zu [. . . . . .] [23] auf einem großen Bak [. . . . . .] [24] seinen . . . . [. . . . . .] [25] *die obere . . . in dem Anhang* [. . . . . .] [26] Eiorhorerou [. . . . . .] [27] *der Anhang,* welcher machte [. . . . . .] [28] Ôme n-p-rochte [. . . . . .] [29] Es landete Zinofr [. . . . . .] [30] Pekrur [. . . . . .]

Monthbal greift in den Kampf ein.

[V 1] *die zwei* Sippen kämpften von der vierten Stunde des Morgens bis zur neunten Stunde des A[2]bends, indem Kriegsmannen sich unter einander schlugen. *Es entfernte sich* Ônchhor [3] [. . . . . .] *in . . . . . nämlich* unter der Mannschaft des Nomos von Sebennytos. Sie *eilten hinauf* [4] [. . .] *Da geschah es,* daß Monthbal auf der Merabarke *auf* dem Flusse war [5]. [*Er sah*] *das schwere Klagen,* welches geschah *in* der Mannschaft . . . . *und das Stöhnen der* Pferde.[1] Man sagte [6] ihm: ‚Die Mannschaft des Nomos von Sebennytos *ist es, welche zuvorkommt* Deinen Brüdern.‘

Er sagte [7]: ‚*Habe Erbarmen,* o Bel, großer Gott, mein Gott, *ich bin gekommen zu* der Zeit der neunten Stunde [8], *ich habe ausgeharrt,* mein Herz ist aufgeregt, *denn es* (*darf*) *kein Kampf und Krieg sein.*‘ Er band sich seine *Libesch* [9] und seine *Kriegswaffen* um. Er sprang hinein *vor* die Mannschaft [10] des Nomos von Sebennytos, derer von Mendes, *von der mendesischen Festung, von* [11] *T-hat, den Anhang* des Kaamenophis. [Er *machte*] Verderben und Vernichtung zwischen ihnen [12] nach Art der Sochmet zu ihrer Stunde *des Wüthens, als sie brannte* [13] *wie stechende Dornen.* Die Mannschaft zerstreute sich vor ihnen, sie machten Verderben [14] *unter ihnen* (und) Gemetzel *unter ihnen,* sie wurden nicht *schwach* (*müde*) *zu vernichten unter ihnen.*

Der König verspricht die Rückgabe der Chalibsch.

[15] Man ließ es hören den König Petubastis, er öffnete seinen Mund zu einem großen Schrei. [16] Er *stürmte herab* von seiner

[1] Ähnlich W 24, 25.

erhöhten Tribüne. Es sagte der König [17]: ‚Großer des Ostens Pekrur, *beruhige* die Kriegsmannen. Man hat mir gesagt [18], daß Monthbal, der Sohn des Eiorhorerou, Verderben und Vernichtung anrichtet [19] in der Mannschaft der vier Nomen. Möge er *aufhören* zu vernichten unsere Mannschaft [20]. [Es sagte] der Große des Ostens: ‚Möge sich der König an den Ort *begeben*, an dem sich [21] jener befindet, mit mir (zusammen). Ich werde ihn *aufhören lassen* zu schlachten unter der Mannschaft [22] Ägyptens.‘ Es geschah, daß Pekrur sich seine *Libesch* umband, er bestieg [23] *eine Sänfte* mit dem König Petubastis. Man *meldete* dem Monthbal, [24] dem Sohne des Eiorhorerou, *den Befehl*: ‚Es sagte der Große des Ostens Pekrur: ‚Mein Sohn [25] Monthbal, *Halte ab Deine Hand* [*von*] der Stätte des Kampfes [26] [. . . . . .] Ist dies schön, daß Du Verderben (und) Vernichtung anrichtest unter Deinen [27] [*Brüdern, den Kriegern*] Ägyptens.‘ Es sagte Monthbal: ‚Ist dies schön [28] [. . . . . .], *daß sie zu grunde gerichtet haben* die Chalibsch meines Vaters Eiorhorerou [29] [*dadurch, daß man sie genommen hat*] in die *mendesische* Festung mit List. *Können wir nicht* [30] [. . . . . .] . . . Es sagte der König: ‚*Strecke aus* Deine Hand, mein Sohn Month[bal] [31] [. . . . . .] augenblicklich . . . . . *Es wird geschehen.* [W 1] Ich werde sie *sie* (*d. h. die Chalibsch*) *bestatten lassen* in Heliopolis, an dem Orte, an dem sie *vorher war* wiederum, seiend [2] die Freude vor ihr, der Jubel hinter ihr.‘ Es ließ Monthbal ausrufen *das Zeichen zum Aufhören* [3] unter seinem Heere. Man führte *die Gegner* heraus aus der *Stätte des Kampfes*, [4] indem sie *in der Art* waren, dessen, der nicht kämpft.

Kaamenophis wird von Pimai bezwungen.

Sie kehrten um, bis sie [5] zu der *Stelle des Kampfes* kamen, an den Ort, an dem Pimai war. *Sie fanden ihn* [6] kämpfend mit *Kaamenophis.* Man brachte *Pimai vor diesen, liegend mit* [7] *Schild aus Geflecht von Binse im mächtigen ḥmr. Er ließ heraustreten* [8] *seinen Fuß vor ihm* (*gab ihm einen Fußtritt*). Er ließ ihn auf die Erde fallen. Er hob seine Hand [9] und sein Schwert, *wie wenn* er ihn töten wollte. Es sagte *Monthbal: ‚Nein* mein Bruder [10] Pimai, . . .

. . *Deine Hand,* bis wir unsere Rache [11] an ihnen nehmen wiederum. *Denn nicht eine Schlingpflanze ist der Mensch, die, wenn man sie abschneidet, (nach)wächst, nämlich* [12] wiederum. Es haben Pekrur, unser Vater, und der König Petubastis befohlen, [13] daß kein Krieg bestehe; man tue alle Sachen, welche der König gesagt hatte insgesamt, hinsichtlich *der Angelegenheit* [14] der Chalibsch, (nämlich) sie zu nehmen *zu ihrem Hause* wiederum. Möge er den Weg *verlassen,* [15] möge er kommen zu ..... *gemäß dem 52.*'

Ônchhor wird von Petchonsu bezwungen.

Da geschah es (ferner), daß der Große der Streitmacht [16] Petchonsu (sich) schlug mit Ônchhor *Mysisutn.* Er ließ ihm *eine Soldaten*züchtigung (zu teil) werden [17] nach Art *von Spaßmachern.* Danach sprang Petchonsu [18] *heraus hinter ihm* mit einem Sprunge *auf ihm. Er griff* [19] Ônchhor *Mysisutn mit einer ersten Soldatenzüchtigung an,* welche härter [20] als Stein, brennender als Feuer, leichter als der Hauch, flüchtiger [21] als der Wind war. Nicht fand Ônchhor *Mysisutn* deren *Vollendung (und) deren Lösung.* Sie führten Petchonsu [22] vor ihn, *liegend mit Schild aus Geflecht von Binse in mächtigem ḫmr* [23]. Er ließ ihn auf den Boden stürzen, er hob *seinen Arm, und seine Hand* [24] zückte sein Sichelschwert. Es war ein schweres Klagen [25] und ein *tiefes Jammern* in der Mannschaft Ägyptens, *wegen Ônchhor Mysisutn* [26]. Nicht blieb *die Kunde verborgen* dem Orte, an dem der König war, nämlich, es hat [27] Petchonsu fallen lassen Ônchhor, Deinen Sohn auf die Erde, er hebt seinen *Arm* [28] mit seinem Sichelschwerte, um ihn zu vernichten. Es ging der König in [29] großer Angst. Er sagte: ‚*Habe Erbarmen, o* Amon-Ra, Herr, Sonther, großer Gott, mein Gott [30] *ich machte mein Möglichstes, ich bot meine Hand,* auf daß nicht Kampf und Krieg entstehe. Sie haben auf mich nicht gehört. [31] Nachdem er dies gesagt hatte, *eilte er (und)* faßte den *(Ober)arm* des Petchonsu. Der König sagte [32]: ‚Mein Sohn Petchonsu, hüte das Leben, *wende* Deine Hand *ab von meinem Sohne, nachdem* [X 1] nicht [. . . . .] (die) Stunde euerer Rache *vor Euch* . . . . *Euren* [2] *Kampf* [. . . . .] *ge-*

waltig in ganz Ägypten. *Es sagte der Große* [3] *des Ostens* [*Pekrur*]: ‚Es kehre Ônchhor zurück *wegen* des Königs, seines Vaters, *sein* [4] *Odem ist es etwas Großes.' Er kehrte um* . . . [. . . . . .] Ônchhor *Mysisutn. Er sagte:* [5] ‚Bei Amonra-sonther [. . . . . .] [6] das *Scepter* [. . . . . .] [7] Mendes [. . . . . .] Kaamenophis auf . . . [8] *es war seine Hand zu dem* . . . [. . . .] *eines anderen Gottes* [. . . .] Ônchhor, mein Sohn [9]. *Besiegt hat ihn* Petchonsu wiederum, gleichwie die Mannschaft der vier Nomen, *die schwer ist* [10] für Ägypten, *besiegt hat die, welche* Verderben, Vernichtung unter ihnen (*verbreiteten*). Man brachte [11] *sie vor* . . . . *in Verderben zur Merabarke selbst*, jegliche Sache, die geschehen war [12] in Ägypten . . . . . *dies alles.*

Minnemai findet die Chalibsch auf der Barke des Zihor aus Mendes.

Da geschah es, daß Minnemai fuhr [13] auf dem Flusse mit seinen *40* Kriegern und seinen *9000* Äthiopen [14] aus Meroe und seinen [. . .] *Kundigen*, und seinen *900* [15] Hunden *von Chadir* . . . . . *es kamen die Kriegsmannen* des Nomos von Theben [16] und es war der Strom eng für die Leute der Merabarke (und) *das Ufer* eng [17] für die Reiterei. *Er* gelangte zu dem Gazellensee. Man gab [18] einen Landungsplatz dem *Stiere*[1] *der Streitkräfte* Minnemai, dem Sohne des Eiorhorerou [19], dem Fürsten *der* (*Bewohner*) von Elephantine *bei* der Merabarke des Zihor [20], des Großen *der Soldaten* des Nomos von Mendes und seiner Remesbarke [21] *des Kampfes* . . . . . *und es war die Chalibsch des* Fürsten [22] Eiorhorerou *auf ihr.* [*Es rief*] Minnemai: ‚Bei Chnum, dem Herrn [22] dem großen Gotte. *Gewähre mir das warum ich* zu Dir gerufen habe, nämlich, möge ich sehen [23] die Chalibsch [meines Vaters], des Osiris, des Königs, des Fürsten Eiorhorerou [25], *auf daß ich werde* [ ] . . . .' Es band Minnemai sich [26] seine Libesch und die Kriegswaffen um, und die Mannschaft, [27] die mit ihm war [*folgte ihm. Er zog*] zu der Remesbarke des Zihor des Sohnes des Ônchhor. Er fand [28] *9000* Kriegsmannen auf ihr, welche die Cha-

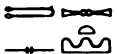
[1] So nach dem Determinativ.

libsch des [29] *Sohnes* des Osiris Eiorhorerou bewachten. *Es drang* Minnemai zwischen dieselben [30] hinein. *Der, welcher dastand zum Streite, ließ herrichten seinen Platz des Streites, es war ein Ruheplatz* [31] *vor* [*ihm*]; *der welcher dastand zum Kampfe*, er faßte seine Hand [Y 1] zu seinem Kampfplatz wiederum; *der welcher* . . .[. . . . . .] [2] *er machte Vernichtung* (*und*) großes Verderben vor [. . . . . .] [3] *Kämpfer 34 auf der Planke* der Remesbarke [. . . . . .] [4] damit nicht *hinausfahre* irgend ein Mann der Erde [. . . . . .] [5] das Hören . . . . . *die Sippe* [. . . . .] [6] *die mendesische Festung* . . . . Löwen [. . . . . .] [7] Mendes *der Hundskopfaffe der Isis* [. . . . . .] [8] Zihor, *der es gegeben hat auf* die Erde [. . . . . .] [9] Verderben auf der *Merabarke* [. . . . . .] [10] *linke und* [. . .] . . [. . . . . .] [11] und seine Kriegsausrüstung [. . . . . .] [12] er tötete *54 Leute* von ihnen, [er] sprang [. . . . . .] [13] *Ruderer und* Schiffe, danach hörte [. . . . . .] [14] *nicht zögerte* (*er*) auf die Merabarke hinaufzugehen [. . . . . .] [15] Er richtete ein Gemetzel in der [*Mannschaft* . . . . . .] [16] und die Hunde *von Chadil* [. . . . . .] [17] *Hilf mir* o Amon-Ra, Herr [. . . . . .] [18] . . . . großer Kampf im ganzen Lande [. . . . . .] [19] nämlich *ich sehe nicht die Form* [. . . . . .] [20] . . . . . *er stürmte* . . . [. . . . *an den*] [21] [*Ort, an dem*] die Kinder *des* [*Eior*]*horerou* . . . . . [22] . . . . Krieg . . . . [. . . . . .] [23] sie lassen *eingehen* die Chalibsch unseres Vaters Eiorhorerou [. . . . . .] [24] . . . . Libesch (des) *Hornacht* . . . [. . . . . .] [25] . . .

Rückkehr der Chalibsch nach Heliopolis.

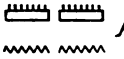
Hernach *führten sie hinein* die Chalibsch [. . . . . .] [26] nach Heliopolis, man ließ die Chalibsch [. . . . . .] [27] . . . die Kinder des Fürsten Eiorhorerou [. . . . . .] [28] und die Mannschaft des . . . . . [. . . . . .] [29] [*sie*] *sagten*: ‚*Unser* großer Herr, *erfasse* [. . . . . .] [der große Kampf] [30], welcher war in Ägypten [. . . . . .] [31] . . . . . und die Krieger, welche machten [. . . . . .] [32] und . . . . . welche war in Ägypten . . . [. . . . . .] [33] in den Nomen und den Städten [. . . *Man ließ es* meißeln *auf eine*] [34] Stele von Stein [. . . . . .]

Zu dem Namen Hurbesa vgl. den Ring eines aus der Zeit Amenemes' III. bei PERROT und CHIPIEZ, *Kunstgeschichte, Ägypten*, S. 673, WIEDEMANN, *Proceedings*, 1885, S. 183.

Für die Lokalität Ptise (R 17) ist (Wene Inschrift, Z. 30)  zu vergleichen, welches im Norden des von den Hruschô-Beduinen eingenommenen Landes gelegen war.

G 6. Zu der Gruppe *Hist. Rom.* 54 vgl. ⲱⲛⲙ : ⲱⲣⲉⲙ (BRUGSCH, *WB.* 132), vgl. ⲁϥⲟⲛⲙ ⲙⲡⲉϥϩⲟ tristem reddidit vultum suum. Zu der Gruppe hinter *ḥriuḥb* (G 14) vgl. GRIFFITH, *Stories*, v, 3, 5 10, 17, 18 VI 14.

H 6. Die Redewendung findet sich auch in einem kleinen noch nicht eingereihten Fragmente. Vgl. , Weihrauchsorte.

H 18. Vgl.  des Papyrus Sallier IV 7/5.

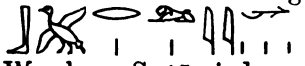
L 5, W 26 finden wir zwei gute Beispiele für die Lesung ⲩⲓⲛⲉ der Gruppe, die wir auch im demotischen Titel des Hohenpriesters finden. Vgl. v. HESS, *Der demotische Teil der dreisprachigen Inschrift von Rosette*, S. 47, 94.

N 8. Vgl. Teil eines Schiffes, BRUGSCH, *WB.* 1427.

Q 31. Der Name ist wohl als ⲟⲩⲱⲩⲉ-ⲛⲉϥⲥⲁⲙⲟⲩⲗ ‚ausgedehnt (zahlreich) sind seine Kamele' zu fassen. Vgl. neben dem von mir *Hist. Rom.* S. 34 Bemerkten auch *Äg. Z.* 38 (1900), S. 68 ff.

R 31. Ob hier und an anderen Stellen (S 17, X 13, 28) die Ziffern richtig gelesen sind, ist mir wegen der sich ergebenden hohen Summen (9000 Mann auf einem Schiff!) nicht sicher.

S 1. Die Gruppe *Hist. Rom.* 225 ist vielleicht Lederkoller, oder Schleuder, Wurfmaschine, Peônche Inschrift Z. 32 oder ähnlich zu lesen.

S 15. Was für Bari hier gemeint sind, ist zweifelhaft, vgl. immerhin  Anastasi IV, 16, 7.

Die Wendung S. 17 ‚indem der Weg hinter ihm war' findet sich öfter, so Q 14, N 9, vgl. auch W 14.

W 4/5 vgl. ⲉⲣⲙⲗⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ, instruere aciem.

W 30 vgl. Sethon V 36 und SPIEGELBERG, *Äg. Zeitschr.* 37 (1899) S. 30.

In X 13 beachte man die weiblichen Possessivpronomina.

Für die historische Würdigung dieses Papyrus kann ich auf meine früheren Ausführungen sowie auf MASPEROS Bemerkungen im *Journal des Savants*, November und Dezember 1897, S. 649 fl., 717 fl. und den Vortrag verweisen, den WALDEMAR SCHMIDT auf dem Orientalistenkongresse in Rom über die Könige des Namens Petubastis gehalten hat. So lange unsere Quellen für die Geschichte Agyptens im achten Jahrhundert nicht reichlicher fließen, läßt sich die historische Analyse unseres Romans nicht weiter im Detail durchführen. Es liegt zudem auf der Hand, daß in solchen romanhaften Erzählungen Persönlichkeiten aus verschiedenen Zeiten zusammengeworfen, die zeitlichen Entfernungen nicht eingehalten und Zustände aus der Zeit der Verfasser dieser Erzählungen auf die geschilderte Zeit übertragen wurden. Ein gutes Beispiel liefert die Erzählung Herodot's (II 141) von Sethon, dem Hohenpriester von Memphis, den er zum Zeitgenossen des Sanacharibos, des Königs der Araber und Assyrier macht. Daß dieser Sethon eine wichtige Persönlichkeit war, ergibt sich aus dem Umstande, daß die Zählung der thebanischen Priester von Menes bis zu diesem Priester des Hephaistos reichte (II 142). Bemerkenswert ist es, daß Herodot selbst von dem Vorgänger Sethons, dem blinden König Anysis bis auf Amyrtaios (c. 450) über 700 Jahre zählt (II 140) womit Sethon kaum ein Jahrhundert später als sein Vorbild Setne-Chamois, der Sohn Ramses II. angesetzt erscheint.

Wien, 25. Juli 1902.

War Artasches von Armenien der Besieger des Krösus?[1]

Von

Gregor Chalathianz.

In der Geschichte des Moses von Chorene, zu der Zahl jener Kapitel, welche die besondere Aufmerksamkeit der Kritiker herausfordern, gehört das 13. Kapitel des II. Buches, in welchem von der Gefangennahme des Krösus durch den armenischen König Artasches, der im 1. Jahrhundert vor Christus gelebt hätte, erzählt wird. Dieser Krösus ist niemand anderer als derselbe König von Lydien, über welchen Herodot die bekannte Erzählung nach dem Berichte von vier griechischen Autoren anführt, welche angeblich über diese Tat des Königs von Armenien gehandelt hätten. Es handelt sich hierbei darum, daß Moses von Chorene, nachdem er den Mar-Abas vollständig ausgezogen hatte, für seine Geschichte von Artasches I. bis zur Zeit nach Abgar (ein Zwischenraum von ungefähr zweihundert Jahren), sich zum fünften Buche des Afrikanus wendet. Letzterer schrieb eine Chronographie in fünf Büchern, indem er von der Erschaffung der Welt begann bis zum dritten Jahre der Regierung Heliogabals (im Jahre 221); doch ist das Werk nicht vollständig auf uns gekommen; erhalten haben sich aber Auszüge daraus bei Eusebius und anderen Chronographen bis auf Michael den Syrer inklusive

[1] Ein Vortrag, gehalten am XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresse zu Hamburg 1902, unter dem Titel: ‚Worauf gehen die in der „Geschichte Armeniens" des Moses von Chorene angeführten Zeugnisse der vier griechischen Schriftsteller zurück in Bezug darauf, daß der Besieger des Krösus Artasches von Armenien gewesen sei? (1. Jahrhundert vor Christus.)'

(12. Jahrhundert), welcher unter vielen andern Quellen, wie man jetzt weiß, auch den Mar-Abas[1] benutzt hat.

Vor allem muß man bemerken, daß über Afrikanus, trotz des Zeugnisses von Moses, Josephus Flavius schon deswegen nicht handeln konnte, da derselbe mehr als 200 Jahre vor dem griechischen Chronographen lebte.

Außer dem Afrikanus beruft sich hier Moses auf Hippolytus. Wenn dieser der im Jahre 235 oder 236 verstorbene Bischof von Rom war, war er in der Tat ein Zeitgenosse des Afrikanus und konnte dessen Chronographie benutzen; jedoch hat sich in den zahlreichen Werken, welche ihm zugeschrieben werden, keine Spur gefunden, die sich auf die Armenier bezieht, geschweige denn auf ungewöhnliche Eroberungen des Artasches.

Zweifelhaft erscheint noch ein anderes Zeugnis, welches von Chorenatsi dem Eusebius (Kirchengeschichte, Buch I, Kapitel 13) zugeschrieben wird, als hätte Afrikanus im fünften Buche seiner Chronographie, aus dem Archive zu Edessa schöpfend, über die Taten der ersten armenischen Könige vor Abgar und nach Abgar bis Ervand (sic!) berichtet. Nach genauerer Einsicht erweist es sich, daß, erstens, im erwähnten 13. Kapitel der Kirchengeschichte des Eusebius sich überhaupt keine Andeutung auf Afrikanus findet. Der Historiker von Cäsarea beruft sich nur dreimal auf Afrikanus und das noch in Veranlassung ganz anderer Fragen und zwar bezüglich der Abkunft des Herodes (I, 5), dessen Sendschreiben an Aristides die Genealogie Jesu betreffend (I, 6) und in Anknüpfung an Susanna in der Deutung auf Daniel (VI, 31); zweitens sagt Eusebius nirgends, daß Afrikanus einen genauen Auszug aus dem Inhalt des Archivs zu Edessa hergestellt habe; alles, was er über Afrikanus in Hinsicht auf Abgar mitteilt, beschränkt sich auf einen kurzen Satz, welchen er nicht in der Kirchengeschichte anführt, sondern im zweiten Teile seiner Chronik (Seite 165): ‚Edessae regnavit Abgarus vir probus, ut Africanus refert;'[2] und drittens, findet sich in der Notiz des Eusebius über

[1] Siehe die Abhandlung CARRIÈRE's im ‚Hantess' 1897, Januar.

[2] Vgl. bei Syncel., p. 676, 13 (ἱερὸν ἄνδρα).

das Archiv von Edessa keineswegs dasjenige, was der armenische Historiker ihm zuschreibt. Dort wird gesagt: ‚Ἔχεις καὶ τούτων ἀνάγραπτον τὴν μαρτυρίαν, ἐκ τῶν κατὰ Ἔδεσσαν τὸ τηνικαῦτα βασιλευομένην πόλιν γραμματοφυλακείων ληφθεῖσαν . ἐν οἷς τοῖς αὐτόθι δημοσίοις χάρταις, τοῖς τὰ παλαιὰ καὶ τὰ ἀμφὶ τὸν Ἄβγαρον πραχθέντα περιέχουσι, καὶ ταῦτα εἰσέτι νῦν ἐξ ἐκείνου πεφυλαγμένα εὕρηται.‘

Nicht genug, daß Chorenatzi Abgar, den König von Osroëne und dessen Vorfahren, irgend einer Quelle gemäß, zu Armeniern macht, er schiebt hier noch den Namen Ervand ein, welcher durchaus Mißtrauen erweckt und die versteckte Absicht des Verfassers bloßlegt. Eine ähnliche Interpolation vollführt Chorenatzi weiter unten, im 36. Kapitel, indem er den Labubna anführt, einen Historiker der Epoche des Abgar, wobei er von sich aus den Namen des armenischen Königs Sanatruk hinzusetzt, welcher sich bei Labubna nicht findet.

Ich werde hier nicht bei der Frage verweilen, in wieweit die Existenz des Archivs von Edessa beglaubigt ist, welche, ähnlich wie das Archiv von Ninive, einige Gelehrte[1] bezweifeln, ungeachtet der direkten Versicherung des armenischen Historikers über den Besuch dieser Anstalt; denn es ist von vornherein klar, daß in diesem Archive keine Nachrichten über die Könige Armeniens vorhanden sein konnten. Unser Historiker brauchte ‚Archive‘ und ‚Tempelbücher‘, und zwar durchaus nicht um deren Materialien zu benutzen, sondern deswegen, um die Möglichkeit zu haben, im Bedarfsfalle sich auf dieselben berufen zu können, zur Bestätigung seiner fantastischen Erzählungen. So erschienen denn die Archive: von Ninive, welches in seinem Innern die älteste Geschichte der Armenier. barg und von Mar-Abas benutzt worden war; von Edessa, welches unter anderem die Geschichte der ersten armenischen Könige ‚von Abgar und von Abgar bis Ervand‘ enthielt, welche in die Chronographie des Afrikanus übergegangen ist; das Tempelbuch des Priesters Ulüp aus der Festung Ani, des Heiligtums des Aramazd, des höchsten Gottes der Armenier, welches vom Syrer Bardesanes übersetzt

[1] Siehe Carrière's Abhandlungen.

worden ist[1] (II, 66). Selbst die Tempelgeschichte von Sinope, welche, nach dem Berichte des Moses, nach Edessa gebracht wurde, flößt mir Zweifel ein. In der Tat, wäre es zuzugeben, daß die Tempelgeschichte der Hauptstadt von Pontus, aus welcher nach des Moses Versicherung Afrikanus geschöpft hätte, derartig merkwürdige Nachrichten enthalten hätte, welche aus dem berühmten Eroberer von Pontus einen geringen armenischen Satrapen machen, welcher, je nach Belieben des Königs Artasches, zu diesem oder jenem Amte ernannt wurde?

Wenden wir uns nun, nach Eusebius, zu den übrigen Historikern und Chronographen, welche zahlreiche Auszüge aus Afrikanus bewahrt haben, so finden wir auch bei ihnen keine Hinweise darauf, daß Afrikanus irgend etwas über die Armenier geschrieben habe. Eine andere Frage ist es, ob Chorenatzi überhaupt die Chronographie des Afrikanus benutzt hat, einerlei ob dieselbe sich auf die Armenier bezog oder nicht. Ich meine, daß Chorenatzi, wenn er den Afrikanus benutzt hat, er denselben nur in Auszügen aus anderen Schriftstellern kannte; direkt war er kaum mit ihm vertraut.

Derselben Meinung sind auch GUTSCHMID,[2] GARAGASCHIAN[3] und GELZER, der bekannte Afrikanusforscher. Der Versuch BAUMGARTNERS,[4] welcher eine direkte Bekanntschaft des Moses mit der Chronographie des Afrikanus zu beweisen unternahm, kann nicht als gelungen angesehen werden und die neun Glossen, auf denen der Verfasser seine Hypothese aufbaut, weisen durch ihren skizzenhaften Charakter sowie den Mangel an Zusammenhang untereinander eher auf Entlehnung und zwar nicht aus erster Hand.

[1] Siehe meine Untersuchung über das ‚Armenische Epos' in der *Geschichte des Moses von Chorene*, 1896, Moskau, S. 295 ff.

[2] *Über die Glaubwürdigkeit der Geschichte des Moses von Khorene*, Kl. Schrift., III, S. 306.

[3] *Kritische Geschichte*, B. I, 267.

[4] *ZDMG.* B. 40. 1886, IV, Über das Buch ‚Die Chrie'. — Die vom Verfasser angenommenen zwei weiteren Quellen des Moses, Plato und Theon (wenigstens der Auszug im 37. Kap. des II. Buches des Moses), gehen auf Philo zurück (siehe meine Untersuchung über das ‚Armenische Epos', S. 212 ff.), und der Auszug im 19. Kap. des III. Buches des Moses auf Nonnus.

Endlich, wenn Chorenatzi bei Afrikanus und Hippolytus etwas über die Taten des Artasches und anderer Könige gefunden hätte, warum hat er da keine Zitate beigebracht, wo er doch Stellen aus den unbekannten Schriftstellern Polykrates, Euagoras, Camadrus[1] und Phlegon anführt. Wer sind denn diese griechischen Autoren, welche in so plumper Weise den bekannten Bericht des Herodot über Cyrus und Krösus verunstalten?

Da nun natürlich kein einziger griechischer Schriftsteller, wie Gutschmid sagt, so sinnloses berichten konnte, daß Krösus von Lydien nicht von Cyrus, sondern von Artasches besiegt wurde, so haben einige angenommen, daß in diesen Auszügen Artasches ein anderer Name des Cyrus wäre; dieses hätte nun den Chorenatzi in die Irre geführt. Aber eine derartige Erklärung trifft in Bezug auf Phlegon nicht zu, bei welchem die vier ersten Perserkönige als von Artasches verschieden angeführt sind. — Der geschichtliche Inhalt dieser Auszüge hält sich durchaus an den Bericht des Herodot über die Niederlage des Krösus, nur ist derselbe mit allerlei Anekdoten aus dem Feldzuge des Xerxes gegen Griechenland ausgeschmückt. Es werden vier verschiedene Historiker angeführt; der Ton aller dieser Auszüge ist gleichmäßig ein rhetorischer. Das sind verschiedene rhetorische Übungen, welche für ein und dasselbe Thema aufgegeben sind. Zuerst wird eine Reihe von den Feldzügen des Artasches in knapper Darstellung aufgezählt und am Ende wird auf ‚den Wechsel des Glückes' hingewiesen. Gutschmid glaubt, daß Moses die Namen dieser Schriftsteller, welche über den Sieg des Cyrus über Krösus berichten, in irgend einer rhetorischen Sammlung von Beispielen gefunden habe oder aber vielleicht in Auszügen aus Afrikanus und sie dann nach seiner Weise verarbeitete.

Was aber konnte endlich dem Chorenatzi als nächster Anlaß zur Verbindung der großen Eroberungen der Armenier in Kleinasien und Hellas gerade mit Artasches dienen? — Ich glaube, daß den

[1] Über die Lesung dieses Namens siehe Petermann, ‚Bericht zu Bekanntgeeign. Verhandl. d. K. Pr. Akad. d. Wiss.' Berlin, 1852, SS. 87—104 und meine Abhandlung in der *WZKM.*, 1893, I, S. 24.

Ausgangspunkt des Chorenatzi in diesem Falle eine höchst interessante Stelle in der Geographie des Ananias Schirakatzi bildete, wo bei der Beschreibung von Hellas nach Ptolemäus, der armenische Übersetzer und Verbreiter derselben als Überlieferung folgendes mitteilt: ‚Hellas hat 44 Inseln, von welchen die eine Kreta ist; . . . eine große Insel ist Euböa, Atalantes ist ein Eiland; man erzählt, letzteres habe sich als sehr nützlich erwiesen als Niederlage von Proviant für die Bedürfnisse des Heeres des armenischen Königs Artasches, welcher die „*wunderbare* (ὡραῖος) Feste“ (auf der Insel Euböa) belagerte, zu der Zeit, als seine Schiffe mit den Speisevorräten durch die Stärke widriger Strömungen zurückgehalten wurden. Man sagt, hier sei König Artasches gestorben und Aristoteles ertrunken . . .‘[1]

Auf diese Art sind Hellas, die Inseln, der armenische König Artasches, dessen Kriegsvolk, die Belagerung der Festung, die Schiffe, die Möglichkeit von Aufenthalt bei der Beschaffung von Proviant, der Tod des Artasches, — alle Data für die Herstellung einer glänzenden Geschichte des Artasches, als eines Eroberers und zwar mit allen nur möglichen Folgen dieser Eroberungen, unter anderem auch in Verbindung mit der Überführung der griechischen Götterstatuen nach Armenien! Selbst der tragische Tod des Artasches, dessen Ursachen Chorenatzi nicht anführt, findet meiner Ansicht nach seine Erklärung in demselben oben zitierten Bruchstück aus Schirakatzi und zwar sind es die Schwierigkeiten bei der Beschaffung von Proviant, infolge dessen eine Meuterei im Heere und der Tod des Königs eintrat.

Ich meine, daß auch die Verbindung des Namens Artasches mit Afrikanus und die gleichzeitige Erwähnung des letzten egyptischen Königs Nektanebos bei Chorenatzi auf dem Wege flüchtiger literarischer Entlehnung unter dem Einflusse irgend eines Zitates

[1] Ausgabe von Soukry, S. 17 des arm. Textes und S. 22 des franz. In dem Epitheton ‚wunderbar‘ vermutet der Herausgeber das ὡραῖος des Ptolemäus. Aus der Erzählung des Schirakatzi geht hervor, daß es eine Art von unklarer Vorstellung vom armenischen König Artasches gab, welche Chorenatzi, wie gewöhnlich, wiedergab.

bei diesem oder jenem Chronographen, welche im Vorübergehen diese Persönlichkeiten erwähnte. Und in der Tat, in einem dem Epiphanius von Cypern[1] zugeschriebenen chronographischen Werke oder Bruchstücke, welches auf dem Afrikanus beruht, finde ich folgendes: ‚Afrikanus glaubte, daß die (griechischen) Weisen[2] während der Regierung des Artasches (von Persien) lebten, daher . . . wäre auch Nektanebos, der letzte König von Egypten, welcher sich Pharao nannte, nachdem er sich das Haupt geschoren, entflohen.[3]

Gehen wir jetzt zu einer detaillierten Bestimmung der wahren Quellen unseres Historikers über, welche er bei der Zusammenstellung der Kapitel über Artasches benutzt hat und zwar besonders derjenigen, welche die Fragmente aus Polykrates, Euagores, Camadros und Phlegon enthalten.

1. Die originelle Art der Zählung des zahllosen, jeder Berechnung spottenden kolossalen Heeres des Artasches dadurch, daß jeder einzelne Krieger einen Stein auf einem *Haufen* zurückließ, ist gänzlich dem Faustus von Byzanz entlehnt. Letzterer berichtet über dieselbe Art, welche von dem Könige der Maskuthen

[1] Epiphanius war dem Chorenatzi wohl bekannt; vgl. bei ihm 1, 6.

[2] Augenscheinlich ‚Aristoteles und Epikur', wie man aus Michael Syrus sieht. Siehe die erste Ausgabe der armenischen Übersetzung, *Herusalem*, S. 70.

[3] In der armenischen Literatur existiert ein interessantes Werk unter dem Titel ‚Geschichte der Kaiser'. Es ist dieses eine, auf Grund des ‚Andreas' und anderer, verfaßte kurze Geschichte der römischen Kaiser, welche bis zum ersten Jahre Justinians II., d. h. bis zum Jahre 685 fortgeführt ist, wobei in der Chronik ein sehr bedeutender Raum religiösen Fragen, der Geschichte der Konzilien und ähnlichen angewiesen ist. Der Verfasser, oder richtiger Redakteur, ist ein eifriger Verteidiger des armenischen Bekenntnisses. Es ist sehr wichtig zu bemerken, daß dieses Werk vollständig frei ist vom Einflusse des Chorenatzi, ungeachtet dessen, daß dasselbe im 10. Jahrhundert von einem gewissen Priester David zusammengestellt ist, welcher augenscheinlich alte Quellen benutzt hat. Die venetianische Version der ‚Geschichte der Kaiser' hat im Anfange zwei inhaltlich nicht hinzupassende Bruchstücke, nämlich (drei Seiten lang) ‚aus der Chronik des Eusebius' und ‚des Epiphanius', welche sich in der Version von Etschmiadzin nicht finden (Nr. 102 des Katalogs vom Katholikos Georg IV.). Meine Handschrift ist nach einer Abschrift der Version von Etschmiadzin hergestellt, welche dem gelehrten Galust Ter-Mkrtschian gehört; die hier fehlenden Bruchstücke sind von mir aus dem Venetianer Kodex vervollständigt worden.

angewandt wurde, der, an der Spitze eines zahllosen Heeres von kaukasischen Völkerschaften, einen Überfall auf Armenien ausführte, etwa am Anfange der dreißiger Jahre des vierten Jahrhunderts nach Christus. ‚Es gab keinen Maßstab', sagt der Historiker, ‚für die Menge ihres Heeres, sowohl Fußvolk als Reiterei, denn sie selbst *hatten nicht die Möglichkeit* eine Zählung auszuführen; aber an jenen Stellen, wo Heerschau gehalten wurde, an den wichtigsten Punkten, an den *Kreuzwegen* und beim Hinaustreten auf die große Straße, befahl man, daß jeder einzelne einen Stein auf einen *Haufen* werfen solle, um durch die Ansammlung (der Steine) einen Begriff von ihrer großen Zahl zu erhalten.'

2. Der Transport der griechischen Götterbilder nach Armenien (hierunter auch dasjenige des Herakles von der Hand des Scyllus und Dipönus von Kreta) durch den König Artasches ist von Chorenatzi (Kapitel 12) dem Clemens von Alexandria entlehnt worden, welcher dem Artaxerxes von Persien eine ähnliche Neuerung zugeschrieben hat. Siehe Näheres darüber im 11. Kapitel meiner Untersuchung über das ‚Armenische Epos', S. 288 ff.

3. Das ganze Pantheon der armenischen Götter zusammen mit der Bezeichnung ihrer heiligen Örter (Kap. 12 und 14) ist von Chorenatzi dem Agathangelos entlehnt worden, nur mit dem Unterschiede, daß an Stelle der armenischen Götternamen deren griechische Äquivalente gesetzt sind. (Siehe am angeführten Orte, S. 289.)

4. Die ‚Feste *Attika*', in welcher, nach Angabe von Polykrates, des Moses Quelle, der Name des Artasches rühmlich genannt wurde, vor dessen Einzug in Asien, erinnert an die ‚*wunderbare* Feste' (auf der Insel Euböa), welche nach Schirakatzi von Artasches belagert wurde.

5. Der Vergleich, welchen Euagoras, eine der Quellen des Moses, zwischen dem furchtbaren Schauspiel des Kampfes Alexanders mit Darius und dem Kampfe des Artasches anstellt — ‚während ihres Kampfes war durch den (aufgewirbelten) Staub das Tageslicht nicht deutlich sichtbar, während Artasches durch geschleuderte Pfeile die Sonne beschattete und zur Mittagszeit eine

künstliche Nacht *hervorbrachte*' — ist völlig auf Grund zweier Bruchstücke aus der armenischen Übersetzung des Pseudokallisthenes zusammengestellt: ‚Wegen des (aufgewirbelten) Staubes konnte man weder Perser noch Macedonier unterscheiden, weder Heerführer noch Würdenträger, weder Reiter noch Fußgänger, denn weder Erde noch *Himmel* waren sichtbar vor (dem Dunst) des vergossenen Blutes. Und die Sonne selbst, gleichsam trauernd über das Geschehene, war nicht im Stande das Blutbad anzusehen, verfinsterte sich, von einer Wolke bedeckt (S. 58). — An einer anderen Stelle beschreibt die Geschichte Alexanders folgendermaßen den Kampf des Darius mit dem großen Macedonier am Fluße Strankus (S. 104): ‚Und einige begannen Steine zu werfen, andere aber Geschoße bis zum Himmel zu schleudern, gleichsam um das Licht der Strahlen des Tageslichtes zu verdecken und zu verdunkeln' — das heißt dasselbe, was Euagoras oder, besser gesagt, Moses von Chorene dem Artasches allein zuschreibt; sein rhetorischer Ausdruck aber: ‚er *brachte* eine künstliche („von der Hand gemachte" „jeragorts") Nacht hervor', erinnert an des Philo ‚sie *erzeugten* eine künstliche („von der Hand gemachte") Armut und Bettelei' (Siehe ‚Über die Essener', arm. Übersetzung, Venezia, 1892, S. 10).

6. Das andere Bruchstück desselben Euagoras: ‚von dem Strömen schwoll der Fluß nicht an, denn seine (des Artasches) Heere erzeugten dadurch, daß sie aus dem Wasser des Flusses ihren Durst löschten, einen winterlichen niedrigen Wasserstand', ist, wie mir scheint, nicht ohne Einfluß der armenischen Übersetzung des Gregor von Nyssa zusammengestellt, welcher in einer Lobrede auf Gregor den Wundertäter an einer Stelle folgenden Ausdruck braucht: ‚Ein durch Winterfluten aufgeregter Fluß.'[1] — Und gleich darauf wird von neuem das oben angeführte Motiv wiederholt, nämlich eine Zählung des Heeres nicht durch *Auszählung*, sondern *Ausmessung*, wegen dessen riesigen Umfanges zu bewerkstelligen.

---

[1] Siehe das *Akademische Wörterbuch*, s. v. ‚ułx'.

7. Die bekannte Prophezeiung des pythischen Orakels, welche von Kamandros, einer Quelle des Moses, angeführt wird: ‚Krösus wird nach Überschreitung des Flusses Halys eine Macht vernichten' ist augenscheinlich aus der Chronographie des Malalas genommen, welche dem Chorenatzi wohl bekannt war:[1] Κροῖσος Ἅλυν ποταμὸν διαβὰς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει' (S. 155 ed. Bonn.).

8. Ein anderer Ausspruch, welcher von demselben Kamandros dem Krösus in den Mund gelegt wird: ‚Man soll nicht *den Menschen* glücklich („eranel") vor dessen Tode nennen', erinnert sehr an die biblische Sentenz aus dem Buche Sirach (xi, 30): ‚Vor dem Tode nenne niemand glücklich.'

9. Endlich geht auch die Erwähnung der letzten Quelle des Moses über die Geschichte des Artasches, des Phlegon, darüber, daß ‚Artasches veränderte im Hellespont und in Thrakien die Natur der Elemente — er schwamm auf dem Festlande und ging auf dem Meere' — wie mir scheint, auch auf die Bibel zurück und zwar auf das zweite Buch der Makkabäer (v, 21): ‚Antiochus . . . langte eilig an in der Stadt Antiochia und glaubte, stolz geworden in seinem Herzen, das Meer *in Festland* und das *Festland* in Meer zu verwandeln.' — Die eigentümliche Ausdrucksweise ‚auf dem Meere gehen' finde ich bei Philo,[2] auch von Chorenatzi benutzt.

Hierauf also gehen zurück die berühmten griechischen Historiker, welche vom Artasches berichtet haben! Von der einen Seite Pseudokallisthenes, Philo, Malalas, ebenso Faustus, Ananias Schirakatzi, von der anderen Seite die Bibel, Epiphanius, Gregor von Nyssa, das heißt die gewöhnlichen beliebten Quellen des armenischen Historikers, auf welche wir so häufig Gelegenheit hatten, in meiner Untersuchung über ‚Das armenische Epos' zu stoßen.

---

[1] Vgl. Carrière, *Nouvelles sources de Moïse de Khoren*, Suppl. Vienne, 1894.

[2] Siehe seine Rede ‚über die Essener', S. 31. Hier wird das rote Meer erwähnt, welches auseinanderging und einen breiten Weg frei machte, auf welchem die Israeliten bis zum gegenüberliegenden Ufer schritten.

Beiträge zur persischen Lexikographie.

Von

R. von Stackelberg.

(Fortsetzung.)[1]

Auf dem letzten internationalen Orientalistenkongress in Hamburg hat Professor Horn-Straßburg dem Bedürfnis nach einem wissenschaftlich brauchbaren neupersischen Wörterbuch Ausdruck gegeben und das Interesse der Fachgenossen für seinen Plan, uns ein solches Hülfsmittel zu schaffen, wachgerufen.

Wenn nun das sprachliche Material, welches im folgenden vorgeführt werden soll, zwar hauptsächlich aus zwei Pehlewītexten stammt — nämlich dem *Yātkār-i Zarērān* und der Schrift *Chusrav-i Kāvatān u rētak-ē*[2] — und es mir in manchen Fällen nicht möglich gewesen ist, ein dem zu besprechenden Pehlewīwort entsprechendes neupersisches aufzufinden, so ist es doch in anderen Fällen mein Bestreben gewesen, aus der älteren Literatur Persiens sowie auch aus Originalwörterbüchern neupersisches lexikalisches Material beizubringen. Bei Zitierung von Schriftstellern bediene ich mich derselben Abkürzungen, wie in meiner Abhandlung in dieser *Zeitschrift* Bd. 15, p. 367 ff. Hierzu kommt noch:

Sa. *Mp.* = *Mittelpersisch*, von C. Salemann in Bd. 1, Lieferung 3 des *Grundriss der iranischen Philologie.*

---

[1] Vgl. diese *Zeitschr.* Bd. 15, p. 367 ff.

[2] Beide Schriften zitiere ich nach: *Pahlavi Texts*, edited by Jamaspji Dastur Minocherji Jamasp-Asana (Bombay 1897), nach Seiten und Paragraphen der Ausgabe, wobei ich *Yātkār* durch *Yātk.*, *Chusrav* durch *Chus.* abkürze.

G. *Y.* = Geiger, ‚Das Yātkār-i Zarīrān und sein Verhältnis zum Šāhnāme‘ (*Sitzungsberichte der philos.-philol. und hist. Cl. der bayr. Ak.* 1890, p. 43 ff.).

J. M. = *Ayâdgâr-i Zarirân, Shatrôhâ-i Airân, and Afdiya va Sahigiya i-Sistân,* trsl. . . . . by Jivanji Jamshedji Modi (Bombay 1897).

1. *hamharz* [illegible]; vgl. *Yātk.* 1, 1: *Ku Vištāsp-šāh apāk pusarān u brātarān, vaspuhrakān u hamharzān-i xvēš ēn dēn-i apēčak-i Mazdēsnān ač Ohrmizd patgraft* ‚Als König Vištāsp mit seinen Söhnen, Brüdern, Großen und Trabanten diesen reinen Glauben von Ormuzd angenommen hatte‘ (vgl. *ibid.* § 2). Aus dem pehlewī *hamharz* ist das armenische համհարզ oder համահարզ ‚Trabant, Leibwächter‘ entlehnt worden, welches schon Hü. *Ar. Gr.* I, Nr. 333 als ‚sicher persisch‘ bezeichnet.

2. *āmič* [illegible] eine Speise; *Chus.* p. 30, 32 ff.: 33. *Čahārum framāyēt pursīt ku: ‚Āmič-ē katām taruntar?‘* 34. *Guft rētak ku: ‚Anōšak bavēt, āmič-ē-ī xargōš taruntar u asp-rōt hambōδtar u simōr pat mičaktar u sar-i ta[ta]r*[1] *hugūkārtar.‘* 35. *Bē apāk āhūk-i mātak-i starvan kē afsart ēstāt u pīh dārēt ēč āmič patkār nēst.* — (Übersetzung.) ‚Viertens beliebt (der König *Chusrau*) zu fragen: „Welches *āmič* ist frischer?“ 34. Der Knabe sprach: „Seid ewig (lebend), dieses *āmič* vom Hasen (ist) frischer, und Roßeingeweide ist stärker duftend, und der Zobel[2] ist wohlschmeckender, und der Kopf des Fasanen ist leichter verdaulich. 35. Aber mit einer weiblichen, unfruchtbaren Gazelle, welche kalt („abgekühlt“) ist und Fett enthält, kann sich keine (Speise) *āmič* messen.‘

Dieses Pehlewīwort *āmič* ist auch vom Armenischen und Syrischen entlehnt worden. Vgl. Hü. *Ar. Gr.* I, p. 96, Nr. 16. Aus der von Hübschmann, *l. c.* angeführten Stelle des Elisäus[3] geht hervor,

[1] Der Text hat [illegible]; [illegible] ‚Fasan‘ findet sich *Chus.* p. 29, 25; vgl. aber *ter* ‚ein Vogel‘ bei Ho. *Gr.* p. 86, Nr. 383.

[2] Vgl. Hü. *Ar. Gr.* I, p. 236, Nr. 568; doch muß ich es dahingestellt sein lassen, ob die — sonst für dieses Wort gut bezeugte — Bedeutung ‚Zobel‘ hier paßt. Es handelt sich hier doch um ein in Iran einheimisches Tier. Vgl. die Stelle aus *Hesych* bei Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 226; 71, 20.

[3] Ed. Joannesianz, p. 180; Kataneanz, p. 407, Z. 2 v. o.

daß auch bei den armenischen Aristokraten, deren Lebensweise ja durchaus nach persischem Zuschnitt geordnet war, das Gericht ‚*amič* von Wildpret‘[1] als Bestandteil eines üppigen Mahles besonders geschätzt wurde. — Bei Besprechung der Etymologie von *āmič* meint Hübschmann, daß dieses Wort ein pehlewī **amīč* ‚Mischung‘ voraussetze; doch wäre es ebenso möglich, daß *āmič* aus *mič-*[2] + Präfix *ā* (vgl. Ho. *Schr.* p. 157, § 96; Sa. *Mp.* § 108, p. 309) gebildet wäre.

In diesem Falle hieße *āmič* ‚Vorkost, Zukost‘, eigentlich ‚Vorschmack‘,[3] vgl. russisch *закуска*. Das Gericht *āmič* wurde, wie wenigstens aus der auch von Hübschmann, *l. c.* angeführten Stelle des Faustus von Byzanz[4] hervorgeht, kalt gereicht. Doch kann der angeführte Fall nicht als besonders charakteristisch für die Bestimmung unseres Gerichtes gelten, da es sich hier um die Bewirtung eines armenischen Königs handelt, welcher im sassanidischen Staatsgefängnisse, dem sogenannten ‚Schlosse der Vergessenheit‘ gefangen saß. Als Zugaben zum *āmič* kamen in diesem Falle noch Gemüse und Obst hinzu.

3. *bagdēspān* [illegible], [illegible] ‚Königsbote‘. *Yātk.* 1, 4; *U šān Vīdrafš-i yātūk u Nāmxvāst-i Hazārān*[5] *apāk dō bēvar spāδ-i vičītak pat bagdēspānīh av Ērān xšaϑr fristīt* ‚Und er (König *Arǰāsp*) sandte sie, (nämlich) Vīdrafš den Zauberer und den *Nāmxvāst-i Hazārān*

---

[1] Muwaffaq (p. 220, Z. 7 v. u.), welcher das Fleisch der wilden Tiere im allgemeinen für schlecht erklärt, meint doch, am wenigsten schädlich sei das Fleisch der Gazellen und Hasen.

[2] Vgl. pehl. *mičak* [illegible] ‚Geschmack‘, np. مزه Fird. 31, v. 157; Ho. *Gr.* p. 219, Nr. 979.

[3] In der Tat wird noch heute in den russischen Ostseeprovinzen die Vorspeise (vor der Suppe) ‚Vorschmack‘ genannt. Dieses Wort ist dann auch in das Russische eingedrungen, wo aber ревельскій форшмакъ ‚Revaler Vorschmack‘ ein ganz besonderes Vorgericht aus gehacktem Fleisch bedeutet, welches in den Ostseeprovinzen ‚Pfännchen‘ genannt wird.

[4] l. v, c. 7, p. 174, Z. 4 v. u.; 175, 3 v. o. ed. Patkanow.

[5] Vgl. G. *Y.* Anm. 5. *Hazārān* braucht hier aber kein Patronymikum zu sein, obwohl ja sonst Zusammensetzungen mit *hazār* in persischen Eigennamen häufig sind. Vgl. Justi, *Namenbuch*, p. 127 ff. Es ist vielleicht *Chazārān* ‚aus dem Chazarenlande‘ zu lesen.

mit zwanzigtausend auserwählten Truppen zur Königsbotschaft in das Reich Iran'. *Yātk.* 3, 24: *Xšaϑr azd kun u bagdēspān[ān]*[1] *azd kun* ‚benachrichtige das Reich und den [die] Königsboten'. *Yātk.* 3, 26: *Pas har martum ač bagdēspān azd mat* ‚darauf wurde jeder Mann vom Königsboten benachrichtigt'. *Chus.* 35, 99: *Asp u astar u uštr-i tāčīk*[2] *u stōr-ī bagdēspānīk* ‚das Roß und der Maulesel und das arabische Kamel und das königliche Botschaftspferd'. Im ersten Teile des Wortes *-bag* ‚Majestät' — eigentlich ‚Gott', vgl. BAΓO auf den Münzen, MARQUART, *ZDMG.* 49, p. 659 — liegt eine Bestätigung von NÖLDEKES Lesung (*ZDMG.* 46, p. 140) der im *Yātkār*, p. 2, § 10 ff. häufig wiederholten Formel 𐭱𐭥𐭬 𐭲𐭥𐭬 *šumā bagān* ‚Eure Majestät', vgl. Faghrubah ‚The exitus of the Shâh' Albiruni-SACHAU, p. 224, 11. Den zweiten Wortteil — *dēspān* — finden wir im armenischen դեսպան ‚Bote, Gesandter' wieder, welches schon HÜ. *Ar. Gr.* I, p. 140, Nr. 191 als der Entlehnung aus dem Persischen verdächtig verzeichnet hat. Der Königsbote oder königliche Botschaftsträger war schon am Hofe der Achämeniden ein hoher Beamter; vgl. JUSTI, *Geschichte Persiens*, p. 42. DUNCKER MAX, *Geschichte des Altertums*, Bd. IV, p. 534. Zum ‚königlichen Botschaftspferd' sei nur bemerkt, daß ja bekanntlich im alten Persien der staatliche Postdienst trefflich organisiert war; vgl. JUSTI, *l. c.*, p. 60.

4. 𐭱𐭥𐭬 𐭩𐭲𐭩 *Bagān kōf* ‚der Götterberg'; *Yātk.* p. 3, § 23: *U pas Vištāspšāh av Zarēr-i brātar framān dāt ku: ‚Pat garān Bagān kōf-i burz ātaxš framāī kartan'* ‚und darauf gab König Vištāsp seinem Bruder Zarēr den Befehl: „Lasse am Gebirge[3] den hohen Berg der Götter anzünden".' Über die Lage dieses ‚Götterberges' gibt uns der Bundehesch Auskunft (p. 25, Z. 2 v. o. der JUSTIschen

[1] Hier ist wohl der Plural zu setzen.

[2] Der Text hat ոջոչ; vgl. aber ուղտիկ ու գամպռք ‚mit arabischen Kamelen'. Faustus von Byzanz, l. 4, c. 54, p. 141 (ed. PATKANOW). Wīs ō Rāmīn, p. 15, Z. 11 v. u. تازی اشتران.

[3] *garān* ‚die Berge, das Gebirgsland'. Vgl. غرج, غرجستان, غرشستان bei MARQUART, *Ērānšahr*, p. 79. Daher auch Jabali, Beiname des persischen Dichters 'Abd-ul-Vāsi', der aus dieser Landschaft stammte. ETHÉ, *Pers. Litteratur* p. 261.

Ausgabe), wo es heißt: *Rāvak Bagān pat Zrankān;*[1] *ēn jāī ast kē ētōn govēnd Zravaḍ,*[2] *ast kē Bagān, ast kē Kalāk xvānēnd; ač ēn dō kūst-i kōf rās miyān-i diž frōt; ērā, kū ānōy kart ēstāt, rās-i kalāk diž xvānēnd; ēn jāī dar-i garakč*[3] *būm xvānēnd* ‚*Rāvak-Bagān* (ist) in Drangiana; es gibt (solche), welche diesen Ort *Zravad,* (solche), welche ihn *Bagān,* (solche), welche denselben *Kalāk* (?) nennen; von diesen zwei Seiten des Berges aus führt ein Weg mitten durch die Burg hinab; daher, weil derselbe dort angelegt ward, nennt man ihn den Weg der Burg *Kalāk*; diesen Ort nennt man ‚das Tor des Berglandes'.

Dieses كلاك — *Kalāk diž* oder ähnlich zu lesen — paßt seiner Lage nach zu dem Schloß des *Dhoḥḥāk,* welches von Hamza von Ispāhān كلنكدیس genannt wird. Vgl. hierzu Darmesteter, *Ét. Ir.* II, p. 210 ff. Dieses Schloß wird von der Sage nach Drangiana versetzt. Vgl. Marquart, *ZDMG.* 49, p. 644. Für die Ortsbestimmung desjenigen Berges *Bagān kōf,*[4] welcher im *Yātkār* erwähnt wird, käme dabei noch in Betracht, daß *Guštāsp* sich nach dem Schāhnāme (Daqīqī, p. 1551, v. 961 ff.; Fird. 1559, v. 1102) in Sīstān befand, während *Ardžāsp's* Einbruch in Irān; Ṭabarī (I, p. 677, 13; p. 678, 15) berichtet, ‚*Bštāsf* begab sich in die Provinz *Kirmān* und *Sejistān* und ging von dort zu einem Gebirge, welches man طمدر nennt'. Nun war aber *Sakastān* ein Teil des alten Drangiana; vgl. Marquart, *Ērānšahr,* p. 35 ff. Zu weiteren Zusammensetzungen von Ortsnamen mit *Bag* vgl. Hü. *Ar. Gr.* I, p. 113, Nr. 85. In Georgien wird ein ‚Berg (des) *Armaz*' erwähnt; vgl. St. Martin, *Mémoire sur l'Arménie,* T. II, p. 200; Stephan Orbeliani von Siuni c. 64, p. 271 der Moskauer Ausgabe. In Armenien gab es einen Berg, ‚der Thron der *Anahit*' genannt; vgl. Faustus von Byzanz, l. 5, c. 25, p. 184 von Patkanows Ausgabe und Hü. *Ar. Gr.* I, p. 18, Nr. 5.

5. لشتربدنیکان *pēšāδēnīkān sardār* ‚Oberzeremonienmeister'. Vgl. *Yātk.* 1, 5: *U pas J̌āmāsp-i pēšāδēnīkān sardār zūt andarrūn*

[1] So lese ich für كلاوج in Justis Text.

[2] So nach der — natürlich durchaus unmaßgeblichen — Pazendlesung.

[3] Zum Suffix č vgl. Marquart, *ZDMG.* 49, p. 664 ff.

[4] Zu den Opfern der Perser auf Bergen vgl. Rapp, *ZDMG.* 20, p. 85.

andar raft ‚und darauf trat *J̌āmāsp*, der Oberzeremonienmeister rasch in den inneren Raum ein'. — Zu *pēš-* vor Titeln und Amtsbezeichnungen in Persien vgl. Hü. *Ar. Gr.* I, p. 230, Nr. 539—540. Vgl. آذين, آئين ‚Sitte, Anstand, Zeremoniell, auch Feier, religiöser Ritus' Fird. 149, v. 361, 374; 225, v. 1726; 746, v. 1146 (Sa. *A. Q.* Nr. 178); 669, v. 2084 (Sa. *A. Q.* Nr. 163); 1500, v. 80 (Daqīqī). آئين ‚Art, Weise' Fird. 226, v. 1735. Zu pers. آذين hat Hübschmann, *Idg. Forsch.* 8, Anzeiger, p. 47—48 das armenische Suffix -արէն in պարսկարէն ‚auf persisch' u. s. w. gestellt. Doch ist auch die Form آئين wenigstens für das sassanidische Pehlewī durch die persischen Titel *šahr-āyēn-pet* etwa ‚Landeszeremonienmeister' und *Pārs-āyēn-pet* bei Sebēos[1] ‚Ceremonienmeister von *Pārs*' bezeugt.

6. 𐬠𐬀𐬉𐬙 *bitaxš* Statthalter, im *Yātk.* häufig als Titel des *J̌āmāsp* genannt; vgl. p. 4, 35; 5, 40, 43; 6, 45; 8, 61, 62; 9, 66 = *J̌āmāsp-i bitaxš*. Entscheidend für die Bedeutung ‚Statthalter' im Pehlewī ist *Yātk.* 10, 72: *V-aš hamāk xšaϑr-i Xyōnān bitaxš kunum* ‚und ich mache ihn zum Statthalter des ganzen Landes der *Chyōn.*' Nach G. *Y.* Anm. 23 ‚Titel eines hohen Beamten'; J. M. umschreibt das Wort durch *Baêtash* und übersetzt dasselbe durch ‚foreteller'. Wenn das armenische բդեաշխ direkt aus dem persischen *bitaxš* (so lese ich nach griech. βιτάξης; die Pehlewīform kann aber auch *bētiaxš* oder *bītiaxš* und *bētaxš* gelesen werden u. s. w.) entlehnt ist, wie Hübschmann, *Ar. Gr.* I, p. 119 ff. Nr. 109 vermutet, so muss die Entlehnung durch das Armenische schon vor der armenischen Lautverschiebung stattgefunden haben. Es wäre möglich, daß im ersten Teile des Wortes 𐬠𐬀𐬉𐬙 das aramäische *Bēϑ* ‚Provinz' — dann hier natürlich nicht als Ideogramm — enthalten ist. Vgl. Nöldeke, *ZDMG.* 46, p. 132. Zu den armenischen *Bdeašx* vgl. Marquart, *Ērānšahr*, p. 165 ff. Vom Pehlewī 𐬠𐬀𐬉𐬙 leite ich auch den Landesnamen *Badaxšān*[2] ab;

---

[1] P. 77 u. 79; ich gebe die armenischen Formen nach Hübschmanns Emendation (*Ar. Gr.* p. 59, Nr. 129); vgl. Hü. *P. S.* p. 11.

[2] Daneben auch die Form بلخشان; vgl. Ho. *Schr.* § 22, 5, p. 57; Marquart, *Ērānšahr*, p. 88, Anm. 7, wobei das *l* an die Lautverhältnisse im Afghanischen erinnert, wie Horn und Marquart bemerkt haben.

wir hätten hier somit eine ähnliche Bildung wie im Namen der armenischen Provinz *Vaspurakan*, vgl. Hü. *Ar. Gr.* 1, p. 80, Nr. 182. Das *i* ist hier später zu *a* geworden, wie auch sonst im Neupersischen, vgl. Hü. *P. S.* p. 136, § 17. Die Landschaft *Badaxšān* ist bekannt in der orientalischen Literatur durch einen Edelstein, eine Art Rubin, welche dort gefunden wurde und — wohl in der dortigen Sprachform des Persischen — *balaxš* genannt wurde, vgl. Marquart, *Ērānšahr*, p. 223, 279. Vgl. لعلِ بدخشی Farruxī bei Browne, *the Tadhkiratu'sh-Shu'ara*, p. 55, ult.; نگینِ بَدَخشان Fird. p. 199, v. 1256, vgl. Nāṣiri-Chosrau, *Dīwān*, p. 227, Z. 4 v. o.[1]

که بود آنکه کمتر بگفتارِ او شد
عقیقِ یمانی ز لعلِ بدخشان

‚wer war jener, durch dessen Spruch die Koralle von Jemen[2] geringer ward als der Rubin von Badaxšān?' Vgl. auch Nizāmi, *Chosrau ō Šīrīn*, p. 123, Z. 2 v. u. Das Kapitel trägt die Überschrift: رفتنِ شیرین بکوهِ بیستون (das Metrum[3] ist epischer هزج).

زعکسِ روی آن خورشید رخشـــــان
زلعل آن سنگها شد چون بدخشان

‚vom Widerschein ihres Antlitzes ward diese Sonne leuchtend, wurden jene Steine wie *Badaxšān* (glänzend) durch seine Rubine.' Auch bei J̌āmī, *Jusuf o Zulaichā* (ed. Rosenzweig-Schwannau) p. 49, Z. 18 v. o. لعلِ بدخشان; vgl. *ibid.*, p. 204, Anm. 10 und Hāfis, ed. Brockhaus, 3, p. 73, Nr. 467, 1; ed. Rosenzweig-Schwannau II, p. 462 und p. 588.

7. درود *drūt* (*drōt*) ‚Heil, Gruß'. *Yātk.* p. 14, 106: *U drūt* (*drōt*) *av ruvān dāt* ‚er entbot der Seele (seinen) Gruß', nämlich *Bastvar* der Seele seines im Kampfe gefallenen Vaters *Zarēr*, dessen Tod er am Zauberer *Vīdrafš* gerächt hatte.[4] J. M. p. 43 übersetzt diese

[1] Das Metrum ist (unverkürztes) متقارب. Ich zitiere nach der Ausgabe von 1311 a. H.

[2] Vgl. لعل یمانی Hāfis, ed. Brockhaus 3, Nr. 466, p. 72.

[3] Vgl. Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, p. 75. Ich zitiere nach der lithographierten Bombayer Ausgabe der Chamse (1312 a. H.).

[4] Vgl. *Yātk.* p. 14, 104: ‚Da rief die Seele des Zarēr: „Schleudere diesen Speer (?) aus der Hand und nimm aus dem Köcher einen Pfeil und gieb diesem

Stelle des *Yātk.* allerdings mit *he killed him*, also wohl in dem Sinne, wie wir etwa sagen ‚er sagte dem irdischen Dasein Lebewohl'. Unserer Stelle entspricht vielmehr folgender Halbvers aus dem Schāhnāme p. 632, v. 1944:

زشادی همی داد دلرا درود

‚bot dem Herzen der Freude Gruß' wie Rückert übersetzt (ed. Bayer ii, p. 112). Zu درود vgl. noch Fird. 50, v. 301; 51, v. 327 (nach Horn, *Ztschr. für vgl. Sprachf.* N. F. Bd. 15, p. 182); Fird. 740, v. 1051 (Sa. *A. Q.* Nr. 641), 1439, v. 1305, 1564, v. 1183; 1566, v. 1215—1216; 1594, v. 1704; vgl. Ho. *Gr.* p. 123, Nr. 555.

8. 𐬐𐬀𐬎 𐬑𐬙, *kāč ka* ‚o daß doch'. Daß die Form zu np. کاج که, کاج کی, auch کاشکی, کاشکه, gehört, hat schon J. M. p. 17 erkannt. Die Pehlewīform findet sich *Yātk.* p. 5, 40; *Kač ka man ač mātar nē zät ham* ‚o daß ich doch nicht von der Mutter geboren wäre'. Im Schāhnāme findet sich p. 95, v. 614 die Form کاج کی (nach Ho. *Schr.* § 39, 4, a, p. 90; vgl. *ibid.* § 101, 7, p. 166), daneben auch کاشکی p. 134, v. 320; 1515, v. 320, vgl. J. M. *l. c.* Die Form کاشکی findet sich auch bei Aṭṭār, *Mantiq-ut-ṭair,* ed. Garcin de Tassy, p. 147, v. 3701 und bei Sa'dī, *Gul.* l. 5, c. 9, p. 147, Z. 2 v. u. in Eastwicks Ausgabe (c. 18, p. 160 bei Gladwin), کاج که bei Hāfis, ed. Brockhaus iii, Nr. 672, p. 228. Die Form 𐬐𐬀𐬎 𐬑𐬙 ist besonders bezeichnend für den Charakter der Huzvāreschschrift.

9. 𐬓𐬎𐬌𐬯𐬀𐬐𐬌𐬱 *hunivākīh* ‚Musik' *Chus.* p. 32, 62, ult.: *hunivākīh hamāk xvaš u nēvak* ‚alle Musik ist schön und gut'. Vgl. auch *Chus.* p. 33, 63. Vgl. auch 𐬓𐬎𐬌𐬯𐬀𐬐𐬭 ‚Musikant', also *hunivākar* für **hunivākkar, Chus.* p. 32, 60: *Nahum framāyēt pursīt ku: ‚Hunivākar-ē katam xvaštar u vēh?'* 61. *Guft rētak ku: ‚Anōšak bavēt ēn and hunivākar hamāk xvaš* [*u*] *nēvak.'* ‚Neuntens geruht (der König) zu fragen: „Welcher Musikant ist lieblicher (zu hören) und schön?" Der Jüngling sprach: „Seid ewig (lebend), so viel Musikanten (sind)

Elenden Antwort".' Nachdem Bastvar diesem Rate des toten Vaters gefolgt war und den *Vīdrafš* erlegt hatte, ruft er den Manen des Vaters einen Gruß zu, da ja die Perser an ein Leben nach dem Tode glaubten.

alle lieblich und gut".'[1] Gebildet ist pehlewī *hunivāk* meines Erachtens aus *hu* ‚gut, schön' + *nivāk* ‚Laut, Lied, Melodie', also eigentlich ganz der deutschen Bildung ‚Wohllaut' entsprechend. In np. نوا ‚Lied,[2] Melodie' geht das *a* auf altes *i* zurück, vgl. Hü. *P. S.* p. 136, § 17; vgl. Wīs, p. 329, Z. 10 v. u.; 369, ult.; Hāfis, ed. Brockhaus ii, p. 2, Nr. 82, 7; J̌āmī, *Jusuf ō Zulaichā* p. 42, Z. 5 v. u. (ed. Rosenzweig-Schwannau). Auf pehlewī *hunivāk* geht direkt np. خُنیا ‚Musik' zurück, vgl. خُنیاگر *Bōstān* iii, v. 67, p. 198. Zu np. *ī* aus *-iva* vgl. Hü. *P. S.* p. 165, 5. Zum armen. նուագ Hü. *Ar. Gr.* p. 207 vgl. Bildungen wie np. آمیغ und فروغ.

10. Pehlewī [illegible], huzvar. [illegible], Sa. *Mp.* p. 327. Ich möchte vorschlagen, die Pehlewīform mit nur geringer Veränderung der Zeichen **nivarštan* — also etwa [illegible]* — zu lesen und zum np. Verbum نَوَشتَن (für älteres نیوشتن s. unten) ‚zusammenrollen' zu stellen. Vgl. Ho. *Gr.* p. 235, Nr. 1050; Hü. *P. S.* p. 165. Die Huzvāreschform findet sich *Yātk.* p. 3, 22: *Aprāhām-i dipīrān-masist fravartak bē* [illegible] (*nivaršt*) ‚*Aprāhām*, der Schreiber Oberster, rollte das Schreiben zusammen'. Vgl. hierzu folgende Stelle aus dem *Daqīqīstück* des Schahname p. 1505, v. 173 ff.

چو پرداخت از نامه دستورِ شاه بپیشِ همه مهترانِ سپاه
فرازش نوردید وکردش نشان بدادش بدان پیرِ جادو فشان

‚als der Minister des Königs den Brief vollendet hatte — (da) vor allen Großen des Heeres — rollte er denselben (den Brief) zusammen[3] (und) übergab ihn (jenen Boten), welche alten Zauberern ähnlich (waren)'.

Die Form نیوردند — welche Horn *l. c.* angesetzt hat — findet sich nach Dorn, ‚Nachrichten über die Chasaren', *Mém.* vi. *Sér. sc. politiques*, T. vi, p. 502, Z. 10, Anm. 10 in einer Handschrift von Bala'mīs Ṭabarīübersetzung. Das Verbum hat hier aber schon die abgeleitete Bedeutung ‚überwinden, ausrotten, vernichten', welche

---

[1] Im Texte folgt darauf eine Aufzählung verschiedener Musikarten.

[2] Davon نواگر ‚Sänger' Wīs, p. 213 und 218, 2.

[3] Eigentlich: ‚Rollte ihn nach vorn zusammen.'

sich aus der Bedeutung ‚zusammenrollen' auch ‚einwickeln' (Muw. p. 159, Z. 3 v. u.) gebildet hat. Die Grundbedeutung ‚zusammenrollen' ist auch Fird. p. 29, v. 112 noch deutlich zu erkennen (es handelt sich um den Faden der Zeit, den Lebensfaden). Vgl. Wīs, p. 98, Z. 3 v. o.: ‚Ich rolle den Teppich des Lebens zusammen'; *ibid.*, p. 84, Z. 4 v. u.: ‚Der ich eigenen Namen und Scham zusammengerollt (aufgegeben) habe'; ferner *ibid.*, p. 352, Z. 6 v. o.: ‚Du hast den Teppich der Freundschaft zusammengerollt.' Vgl. auch Wīs, p. 375, Z. 11 v. o.: ‚Mit jener Hand, mit welcher ich diesen Brief geschrieben habe, habe ich (auch) den Teppich der Freude zusammengerollt' (für نشاط وخرمّی stand wohl ursprünglich بساط خرمّی). Sa'dī, *Gul.* I, 14, p. 20 (Eastwick, Gladwin): حقوقِ نعمتِ سالیان نوردد ‚er läßt die Verpflichtungen für jahrelange Gnade außer Acht'; *ibid.* V, 9, p. 148 (bei Eastwick, bei Gladwin 5, 18, p. 161, Z. 2 v. o.): ‚Ich rollte den Teppich der Lust zusammen.' In der Bedeutung ‚überwinden' auch bei Nāṣiri Chosrau, *Dīwān*, p. 156, Z. 7 v. u. Das Metrum ist رجز ⏑ ⏑ – ⏑ – | ⏑ ⏑ – ⏑ – | ⏑ ⏑ – ⏑ – | ⏑ ⏑ – ⏑ –.

رستم سزا بودی چـــواو بر پیل جستی چاکرش
ننوشت کفر وشرک را جزتیغِ ایمان گستـــرش

‚Du wärest eines Rustam würdig gewesen, wenn du dich als sein Knecht wie er auf den Elefanten geschwungen hättest — niemand als sein den Glauben ausbreitendes Schwert hat Unglauben und Vielgötterei überwunden'.[1] Vgl. auch طریق نوشتن ‚einen Weg zurücklegen, überstehen', Muw. p. 1, ult; mit ره, بیابان Wīs, p. 377, 9 u. 18 v. o.: ‚einen Weg, die Ebene durchmessen;' *ibid.*, p. 206, Z. 10 v. o.: ‚eine Welt durchmessen;' ebenso auch häufig in Sa'dīs *Bōstān*; vgl. II, v. 267, p. 165; p. 167, v. 284; III, v. 84, p. 200; VI, v. 293, p. 355. Vgl. auch Fird. p. 1303, v. 610.

11. هُمای der Glücksvogel in der persischen Sage, eine Art Adler; vgl. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, § 4, p. 4. Vgl. Daqīqī, Schahnahme 1544, v. 839; Fird. 116, v. 943; 347, v. 512; auch

[1] گستردن ‚ausbreiten' (‚den Teppich der Freude und Gerechtigkeit') Wīs, 238, 2 v. o.; im Gegensatz zu نوشتن auch bei Muw. p. 2, ult.

als Bild auf dem Banner Fird. 787, v. 349; 788, v. 352; die Feder des Humāi als Schmuck der Krone Fird. 229, v. 1782. Vgl. besonders noch Aṭṭār, *Mantiq-ut-ṭair* (ed. Garcin de Tassy) p. 35, v. 887 ff.; Sa'dī, *Gul.* I, 3, p. 5; 15, p. 21 هُمای und هُما (ed. Eastwick und Gladwin), هُمای *Bōstān* II, v. 394, p. 178; *ibid.* v. 402, p. 179. Auch bei Sanājī, *Hadīqa*[1] p. 27, 9 v. o. ff. finden sich folgende, auf den هُمای bezügliche Verse:

بوم کو گردِ کاخِ شه گـــــردد شوم وبد روز وپر گُنَهَ گـــردد
چون قناعت کند بویران جای پرِّ او به بُودَ که فرِّ هُمـــــای

‚die Eule, welche das Schloß des Königs umkreist — wird unglücklich, elend und schuldvoll; wenn sie sich (aber) an wüstem Orte der Askese hingibt, (so) ist — ihr Gefieder schöner als die Majestät des *Humāi*'. Vgl. J̌āmī, *Jusuf ō Zulaichā*,[2] p. 48, Z. 6 v. o. im Text und p. 104, Anm. 1.[3]

Von هُمای هُما ist هُمایون ‚erlaucht, glücklich' gebildet, Fird. 51, v. 323; 1459, v. 265; 1580, v. 1449; Wīs 338, 7 v. u.; 344, 5 v. u.; ‚d. i. *humā* + *gūn*' Ho. *Schr.* § 19, 6, p. 45. Dieses Wort هُمای in der Bedeutung ‚Glücksvogel, Adler' halte ich für das ursprüngliche mythologische Beiwort des persischen Wundervogels *Sīmurgh*, dessen Name ja eigentlich auch ‚Greif, Adler' bedeutet. Vgl. Ho. *Gr.* p. 169, Nr. 765. Der Beiname *humāi* drückte eben die Zauber- und Heilkraft aus, welche dem *Sīmurgh* der persischen Sage nach innewohnte. Vgl. Zd. *humaya-*, *humāya* ‚heilsam, heilkräftig', skr. *sumāya*. Hierzu stimmen auch die von Hübschmann, *Arm. Gr.* p. 180, Nr. 347, angeführten, aus dem Persischen entlehnten Wörter հմայք ‚Wahrsagung', οἰωνισμός, հմայեմ οἰωνίζεσθαι ‚wahrsagen, voraussehen, ahnen', հմայեակ ‚Talisman'. Alle diese Formen bezeichneten ursprünglich glückliche Vogelaugurien, wie Horn, *Schr.* § 20, 5, p. 50 dieses schon

---

[1] Vgl. diese *Zeitschrift* Bd. 15, p. 367, Anm. 3. Das Metrum ist خفیف: – ⏑⏑ | – ⏑ – ⏑ | – – ⏑ –

[2] Ed. Rosenzweig-Schwannau.

[3] Vgl. auch هُمای bei Hāfis, ed. Brockhaus II, p. 109, Nr. 189, 4; Justi, *Iranisches Namenbuch*, p. 132 und *Четверостишія Хакани изд. К. Залеманъ* Nr. 132 und 202.

bei np. *murvā* erkannt hat. Zu مُرغ وا ‚böses Vorzeichen' — HORN *l. c.* — vgl. Sanājī, *Hadīqa* p. 363, Z. 6 v. o. (im Text):

شاهرا گفت مفسدی احوال که کند مرغوا بجانِ تو زال

‚zum König sprach ein Schlechtgesinnter: ‚Die alte Frau treibt Hexerei mit deiner Seele'. Vgl. *ibid.* Z. 5 v. u.

12. پیغو; vgl. den *Farhang-i Nāṣiri* s. v.: پیغو و پیکو نام مُلکی است طرفِ چین و پادشاهِ آنجارا نیز بهمین نام خوانند حکیم اسدی گفته[1]

ز یاقوت سیصد کمر پیغـــــوی
حکیم ناصرِ خسرو گفته شعر[2]
هر چند مهارِ حلق را بگرفته
امروز تگین و ایبک و پیغـــــو
نومید مشو ز رحمتِ یـــــزدان

پیغو, und پیکو ist der Name eines Reiches, nach China zu gelegen, und den dortigen König benennt man mit demselben Namen. Hakīm Asadī hat gesagt: ‚Aus Rubin dreihundert Gürtel von پیغو.' Hakīm Nāṣiri Chosrau hat gedichtet: ‚Obwohl heutzutage die Zügel des Volkes ergriffen haben *tagīn*, *eibek*[3] und پیغو, so verzweifele doch nicht an der Gnade Gottes.'

Das Wort پیغو findet sich auch im *Daqīqīstück* des Schāhnāme; vgl. p. 1503, v. 133 und SA. *A. Q.* Nr. 571; 1506, v. 187, wo die Lesung پیغوی durch SA. *A. Q.* Nr. 542 gestützt wird; 1510, v. 240 und 249. Vgl. auch VULLERS, *Mirchondi Historia Seldschukidarum*, p. 1, Z. 5—6 des Textes: مَلکِ خزر موسوم به پیغو ‚der Chazarenkönig, genannt پیغو'. Nun ist aber, wie SPIEGEL, *ZDMG.* 45, p. 209 betont hat, hierbei ‚schwerlich an die Landschaft Peghu zu denken'. Aus den angeführten Stellen geht aber mit Sicherheit hervor, daß wir hier ein türkisches Wort vor uns haben. Es ist der türkische Fürstentitel *jabγu*, welchen MARQUART, *Erānšahr* mehrfach nachgewiesen hat; vgl. p. 216, 247, 308. NÖLDEKE, *ZDMG.* 56, p. 435. Die Form پیغو ist nichts weiter als eine willkürliche ‚Verbesserung'

[1] Das Metrum ist متقارب.
[2] Das Metrum ist هزج: ⏑ – – – | ⏑ – ⏑ – | ⏑ – – –.
[3] Türkische Titel; vgl. Ho. *Schr.* p. 7.

von بيغو, welches wiederum für بيغو verlesen ist. Die Form بيغو — lies بيغو — hat [Mohl], *Fragments relatifs à la religion de Zoroastre*, p. 26, Z. 16, ebenso die Schahnamehandschrift des Lazarewschen Instituts[1] zu Moskau aus dem Jahre 1245 der Flucht.

Hierbei sei es mir gestattet, eines andern alten Fürstentitels bei den Türken zu erwähnen, *Šad*, wozu Marquart, *Erānšahr*, p. 69 und 85 zu vergleichen ist. Derselbe Titel findet sich auch bei Moses Kałankaituatzi l. II, c. p. 12, p. 111, Z. 12 v. o. (ed. Emin). Hier ist die Rede von dem Neffen und zugleich Feldherrn des ‚Königs von Norden', d. i. des Chākān der Chazaren — *որոմ ի պատիւ իշխանութեան իւրեանց Շաթ անուն կարգային* — ‚welchem sie nach der Rangordnung ihrer Regierung den Namen *Šath* beilegen'. Die Formen *šath* (**šāθ*)[2] und *šad* (**šād*) können iranischen Ursprungs sein. Vgl. Nöldeke, *Ṭabarī*, p. 13, Anm. 1 und pers. *šāðvard* ‚Königsthron' bei Ho. *Schr.* § 19, 5, p. 45.

[1] Vgl. *Каталогъ книгъ и рукописей библіотекъ Лаз. Инст. Вост. языковъ* (Moskau 1888) p. 26, Nr. 337.

[2] Die Form **šāθ* wäre dann die ältere, arsacidische. Über eine arsacidische Dynastie (im 4. Jahrh. n. Chr.) nördlich vom Kaukasus vgl. Agathangelos (ed. Tiflis 1882) p. 502 und Faustus von Byzanz (ed. Patkanow) l. III, c. 6, 7, (p. 12, Z. 2 v. u.; ed. Patkanow ff.).

Der Ursprung der armenischen Fürstentümer.

Von

B. Chalatianz.

Dank den Fortschritten der babylonisch-assyrischen Forschungen in Vorderasien ist uns unter den Ruinen Armeniens ein neues Volk entstanden, von dem bis zur jüngsten Zeit nichts bekannt war. Der Name des Volkes ist bis auf uns nicht gekommen, das Land selbst aber nennen die Annalen der assyrischen Könige und das alte Testament ‚Urarṭu' (Ararat). Urteilt man nach den hier entdeckten Keilinschriften, so hat sich dieses Land in unmittelbarer kultureller Abhängigkeit von Assyrien befunden. Merkwürdig ist, daß diese Inschriften der Könige von ‚Urarṭu' nicht ein einziges Mal das Land bei diesem Namen nennen, sondern stets von Biaina sprechen, unter welchem Namen das östliche Ufer des Wansees mit der Hauptstadt Thuspa (das heutige Wan) gemeint ist. Die obersten Götter waren: Ḫaldis (),[1] Theisbas (Windgott =) und Ardinis (Sonnengott =). Ihnen folgt eine ganze Reihe kleinerer Götter, als Beschützer einzelner Städte und Ortschaften, wie wir sie bei den Griechen auch finden (δαίμονες). Unter ihnen ist besonders der Gott Arazas zu bezeichnen, der offenbar mit Araxes, beim Volke Araz, dem Flusse Großarmeniens identisch ist.

Dank der günstigen geographischen Lage des Landes und dem Unternehmungsgeiste seiner Fürsten breitete Urarṭu seinen politischen Einfluß über alle benachbarten Völker aus und trat auch bald als

[1] Also es handelt sich nicht etwa um ein Volk der ‚Ḫaldäer'!

gefährlicher Gegner Assyriens auf. Erst das Andrängen neuer Völker aus dem Innern Asiens hat diesen nördlichen Koloß vernichtet und unter seinen Ruinen seine einstige Größe begraben (am Ende des VII. Jahrhunderts).[1]

Die neuen Eroberer waren die Kimmerier. Sie gehörten wohl zu jenem großen Strome der Indoeuropäer, welche sich ungefähr um dieselbe Zeit aus Asien in die südrussischen Steppen ergossen und, die Ufer des schwarzen Meeres umgehend, nach der Balkanhalbinsel weiterzogen. Die Kimmerier hatten zwei Wege zum Betreten Armeniens vor sich: entweder mußten sie über den Kaukasus, d. h. باب الابواب die Derbend-Tore (nicht Darial-Schlucht) am Kaspischen Meer, was für große Scharen ein sehr unbequemer Weg war, oder sie mußten von der Balkanhalbinsel über den Bosporus und von da aus über Kappadocien in Armenien einfallen. Doch konnten die neuen Eroberer ebenso gut ihren Weg südlich von den Ufern des Kaspischen Meeres nehmen, wo sie die geringsten Hemmnisse fanden: Medien bildete damals eine Reihe kleinerer Fürstentümer, die keines besonderen Widerstandes fähig waren.

Die politische Karte Kleinasiens veränderte sich auf diese Weise vollständig. Was wurde aus den Urartäern? Sind sie weiter gegen Norden gezogen und haben sie sich in den Bergen festgesetzt, wie die Basken in Spanien, oder haben sie sich mit den neuen Ein-

---

[1]

Urarṭu	Assyrien
1. Aramē	Salmanassar II. 860—825
Lücke	
2. Sarduri (Seduri) Sohn des Lutipris	
3. Išpuini (Ušpina)	Šamši Ramman II. 825—812
4. Menua (sein Sohn)	
5. Argisti I. (Sohn des Menua)	Salmanassar III. 783—773
6. Sarduri II.	Tiglat Pileser III. 745—727
7. Rusa (Ursa) I.	Sargon 722—705
8. Argisti II.	
9. Rusa II.	
10. Erimena	
11. Rusa III.	Assarhaddon 680—668
12. Sarduri III. (Kimmereinfall)	Assurbanipal 668—626.

dringlingen vermischt — es entzieht sich unserer Kenntnis. Auf jeden Fall mußten die halbwilden Ankömmlinge die vorgefundene Kultur des lange Jahrhunderte Vorderasien beherrschenden Volkes sich aneignen. Was das Verschwinden der Keilschrift um diese Zeit betrifft, so muß man annehmen, daß nur die urartäischen Gelehrten diese Schrift gekannt haben und daß dieselbe wegen ihrer Kompliciertheit von den Eroberern nicht ohne weiteres zur Fixierung ihrer sehr reichen Sprache angenommen werden konnte. Deshalb bleibt das Land einige Jahrhunderte hindurch unter griechischem Einfluß bis zum v. Jahrhundert, wo erst das armenische Alphabet eingeführt wurde.

Aus Mangel an entsprechendem Material sind wir nicht im Stande jene politischen und geistigen Processe zu verfolgen, die zur Vereinigung aller getrennten Provinzen des Landes unter der Herrschaft der Armenierkönige (von den Parthern) geführt haben. Die Berichte des Moses von Khorēne haben mehr mythischen als historischen Charakter, indem sie aus Volksüberlieferungen geschöpft sind. Unzweifelhaft müssen wir in ihnen auch historische Tatsachen voraussetzen, doch sind dieselben gewiß sehr verändert durch das Wandern von einem Geschlecht zum andern. Das Dunkel lichtet sich erst um die Hälfte des II. Jahrhunderts v. Ch., als in Armenien die Dynastie der Arsaciden begann (150 v. Chr.). Jetzt fließen unsere Quellen reichlicher und es treten auch Berichte griechischer und römischer Historiker hinzu. Es war ein wichtiger Wendepunkt in der Geschichte Armeniens, als es nach langem inneren Zwiespalt unter einem König sich zusammenfand.

Es war Waŀarschak, ein Bruder Arsaks des Großen. Nach einer Überlieferung soll der große ‚Nacharar' (Fürst) Bagarat Pharasian dem in Armenien eingedrungenen Waŀarschak entgegengeeilt sein, um ihm aufs Haupt die Krone seiner Väter zu setzen und ihn auf den goldenen Thron zu führen. Diese Erzählung zeugt charakteristisch dafür, daß das Land auch eigene Stammeskönige gekannt hatte; aber noch interessanter ist die Rolle, die seit dieser Zeit in der Geschichte Armeniens die ‚Nachararen', die Verwalter der einzelnen Provinzen, spielen.

Woher stammten sie?

Bevor ich an die Besprechung dieser Frage herantrete, halte ich es für zweckmäßig, mich in Kürze über das Bild der politischen Hierarchie Armeniens in der Epoche der Arsaciden auszulassen:

a) Als eine der ersten Würden der Armenier ist die Stellung des ‚Nahapet' anzusehen, der (wie schon die Etymologie des Wortes zeigt: pers. *nah* = der erste, *pet* = Haupt) an der Spitze des Stammes als oberster Richter und als Anführer im Kriege stand. Ihm folgt

b) der Tanuter (arm. *tun* = Haus, *ter* = Herr), dem ein Geschlecht unterstand. Dieses Amt existiert auch jetzt noch bei den Armeniern: *tanuter* heißen jetzt die Dorfältesten.

Der Ursprung dieser beiden Ämter ist in prähistorischer Zeit zu suchen.

c) Aspet (Sanskr. *asva* = Pferd, *pet* = Haupt), der Anführer der Reiterei, sogar des ganzen Heeres. Die obersten Befehlshaber hießen gewöhnlich:

d) Şoravar (*şor* = Heer, *varel* = führen) und

e) Sparapet.

Weniger klar ist uns die Stellung der sogenannten

f) Sepuh, die die großen Grundbesitzer Armeniens gewesen zu sein scheinen. Sie waren offenbar mit politischer Macht auf ihren Grundbesitzen ausgestattet.

Der Verwalter eines bestimmten Landstriches hieß gewöhnlich

g) Išchan. Es ist möglich, daß dieses für uns dunkle Wort sich mit assyrischem *šaknu* (Statthalter) deckt.[1] In diesem Falle müssen wir annehmen, daß dieses Amt durch unmittelbaren Einfluß assyrisch-babylonischer Kultur entstanden ist und in Armenien dank gewissen politischen Faktoren die etwas weitere Bedeutung eines ‚Provinzhauptes' erhalten hat.

Die armenischen Historiker selbst unterscheiden von diesen Išchanen die sogenannten

---

[1] Wie der Titel der Chorchoruni-Fürsten ‚Machazuni' aller Warscheinlichkeit nach sich mit assyrischem *bel mahazi, -âni* (Statthalter) deckt.

h) Nachararen, die nach dem Könige die wichtigste Person in der politischen Hierarchie Armeniens vorstellen.

Was waren diese Nachararen und woher leiteten sie ihr Geschlecht ab?

Die erste Frage macht uns wenig Schwierigkeiten, da wir sehr viel Material aus Berichten der armenischen Geschichtsschreiber, vom IV. Jahrhundert beginnend, schöpfen können. In historischer Epoche waren es Vasallen des Königs, die die einzelnen Provinzen verwalteten und eigene Heere hielten, die sie auf den Ruf des Königs (Arka, auch Thagavor = der Träger der Krone) gegen den gemeinsamen Feind verbanden. In der Zeit des Interregnums, z. B. im V. Jahrhundert, sehen wir diese Nachararen an der Spitze der Volkswehr den von Osten nach Westen kommenden Feind abwehren. Einige Geschlechter, wie die der Bagratuni, Arzruni und Mamikonian, nahmen eine besonders ehrenvolle Stellung ein; die ersteren z. B. genossen den Vorzug den Arsaciden die Krone aufs Haupt setzen zu dürfen. Es wurde den Nachararen das Recht verliehen, während der königlichen Mahlzeit auf den Kissen zu liegen. Anfangs waren es wohl nur Geschlechtsfürsten, später aber wurde die Bezeichnung ‚Nacharar' auch für treue Dienste vom Könige geschenkt. Es sind offenbar daher zwei Stufen der Nachararwürde entstanden: 1. die höheren Nachararen, in denen wir die älteren Erbfürsten zu erblicken haben, und 2. die zweiten, die durch des Königs Gnade entstanden waren. Der in Ungnade gefallene Nacharar ging seiner Würden verlustig und es blieb ihm nichts anderes übrig, als mit der Waffe in der Hand seine Rechte zu verfechten. Solche Auflehnungen haben nicht selten den Charakter von Bürgerkriegen angenommen. In der ganzen armenischen Geschichte sehen wir den Streit der Nachararen mit dem Haupt des Reiches sich fortpflanzen; das Übergewicht war bald auf der einen, bald auf der anderen Seite. Diese Geschlechtsfürsten sind gewohnt, sich als alteingesessene Besitzer des Landes zu betrachten und der König erschien ihnen stets als ein Aufgedrängter. In dieser Anschauung birgt sich eine tiefe historische Wahrheit. Einerseits wollten die fremdländischen, persi-

schen Eroberer durch Gewalt und Güte den Widerstand der alten Machthaber brechen und ihre eigene unbeschränkte Herrschaft ausüben, andererseits konnten die Nachararen jene wichtige Rolle nicht vergessen, die sie als unabhängige Verwalter des Landes in früheren Zeiten gespielt hatten.

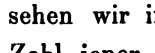
Wo haben wir nun die ersten Ursprünge dieser Würde zu suchen?

Wir müssen zu diesem Zwecke wieder zurückgehen und uns den politischen Zustand zu vergegenwärtigen suchen, in welchem Armenien vor dem Antritt der Arsaciden sich befand. Wenn wir einerseits dem ersten Buche der Geschichte des Moses von Khorēne ‚Über die Haikiden' als dichterischer Überlieferung sein volles Recht zugestehen, so können wir andererseits jenem Werke als einem historischen Denkmal keinen großen Wert beimessen. Uns stehen hier aber zwei Quellen zur Verfügung: 1. Die Annalen der assyrischen und 2. die Annalen der Wan'schen Fürsten. Ungeachtet des reichen ethnographischen Materials, das wir in diesen Denkmälern finden, ist es schwer zu bestimmen, welchen Volksstamm wir vor uns haben und wo sein Sitz zu suchen ist. Wir finden hier jedoch wertvolle historische Berichte über die uns interessierende Frage, welche dadurch eine originelle Beleuchtung erhält.

Die Annalen der Könige von Urarṭu geben bei Aufzählung der Siege über eine Reihe von Ländern und Städten den Namen der letzteren in der Mehrzahl der Fälle ganz charakteristische Endigungen: *-āni* (Man-āni), *-īni* (Eria-īni, Urme-īni) und *-ūni* (Tari-ūni, Bust-ūni). Dieser Auslaut muß in allen drei Variationen als eigenster Besitz der Sprache des Volkes angesehen werden, das vom Tale des Ararat bis zum Wan- und Urumiasee herrschte, da doch derselbe auch den Namen derjenigen Städte eigen ist, die weit über die Grenzen Urarṭus hinaus lagen (Bustūni = Parsua, Manāni = Man). Die Silbe *ni* drückt offenbar die Zugehörigkeit (= Gen. sing.) oder die Mehrzahl (Nom. plur.) aus, wie im Georgischen. Man muß auch annehmen, daß alle drei Formen zuletzt in eine Form *-ūni* zusammengeschmolzen sind und zwar wohl unter dem

Einflusse des armenischen Zeitwortes *uni-m* = ich habe, *uni* = er hat. Diese Vermutung findet eine Bestätigung in jener originellen Deutung einiger Namen der armenischen Nachararen, die von demselben Moses von Khorēne (v. Jahrhundert) versucht worden ist: Gnuni heißt nach seiner Etymologie *gini-uni* = der Weinbesitzende = der Weinschenk am Königshofe; Arzruni = *arziv-uni* = der Besitzer des Adlers u. s. w. Der größte Teil der auf uns gekommenen Namen der armenischen Nachararen trägt diese charakteristischen Endsilben *-ūni*, die auch den nicht-urartäischen Personennamen beigefügt werden, wie z. B. Pahlaw-uni, Bagrat-uni, Arschak-uni etc. — Möglicherweise muß man in den gegenwärtigen Familiennamen der Armenier das Suffix *-jan* als Verkürzung des oben angeführten *-āni* ansehen; doch konnte es auch das Resultat des Einflusses der persischen Sprache sein, in welcher *-ān* die Endung des nom. plur. ist.

Ich will mich nicht nur auf philologische Beweise betreffend den Ursprung der armenischen Nachararen beschränken, sondern möchte auch einige Geschlechter nennen, deren Spuren wir in der Geschichte von Urarṭu finden.

I. Apahuni. Diese Fürsten nahmen eine der ehrenvollsten Stellungen in der Reihe der übrigen Geschlechtsfürsten Armeniens ein. Eine Provinz von Turuberan (nördlich vom Wansee) hieß nach ihnen Apahuni-q (*q* = pl. im Arm.). Den Namen dieses Landes sehen wir in der Form von ‚Abaeni' () unter der Zahl jener 23 Fürstentümer, deren Könige vereint gegen Tiglat Pileser I. während dessen Feldzuges gegen das Land Nairi im Jahre 1100 v. Chr. vorgingen.[1] Vielleicht ist dieses Land auch unter ‚Abunie', das vom Könige Argistis genannt wird, gemeint.

II. Artsruni. Dieses Geschlecht besaß großen Einfluß im arsacidischen Armenien und auch am persischen Hofe. Während des Einfalles der Araber in Armenien stand dieses Geschlecht im Vereine mit dem der Bagratuni an der Spitze der nationalen Bewegung, die zur Thronbesteigung der Dynastie der Bagratuni im

[1] Prisma-Inschrift des Tiglat-Pilesers I.

Jahre 887 führte. Der Stammbesitz der Arzruni war die größte Provinz des Landes — Waspurakan mit der Hauptstadt Wan, welches auch Schamiramakerta, auch Wantosp (= Tušpa der urarṭäischen Inschriften) hieß. Wir sehen, dieses Land deckt sich mit dem urarṭäischen Biainas (βουάνα, Ptol.). In der Inschrift, die in dem in der Nähe Wans befindlichen Felsen Meher Kapussi ausgehauen ist, lesen wir in der Zahl der übrigen Städte, deren Göttern vom Könige Opfertiere dargebracht wurden, auch den Namen der Stadt Ar-tsu-u-i-ni-ni[1] (Variante: Ar-tsu-ni-u-i-ni-e),[2] was in wörtlicher Übersetzung lautet etwa: die Stadt, die dem Geschlechte der Artsūni gehört. Welche Ereignisse diesem Fürstengeschlechte die Herrschaft über das große Land gaben, darüber schweigen unsere Quellen.

III. Amatuni. Dieser Name soll vielleicht mit A-ma-da (‚die Meder' bei Assurnasirpal) verglichen werden. Die Erklärung ‚Abkömmlinge', die Moses von Khorēne diesem Geschlechtsnamen gibt, ist völlig auf das persische امدان (*amadan*) = ‚kommen' begründet und hat deshalb keine Bedeutung. — Andrerseits ist auch die Vergleichung mit dem Namen der A-ma-da-ni-Gebirge (unweit von Amid, Assurnasirpal) natürlich nicht ausgeschlossen.

IV. Rštuni. Diesem Nachararengeschlecht gehörte einer von den Bezirken Waspurakan's, am östlichen Ufer des Wansees an; er hieß Rštuniq. (Die älteste Form dieses Namens lautet ‚Ruštuniq'.) Möglicherweise dürfen wir in diesem Namen die Wiederspiegelung der drei Rušas der Könige von Urarṭu erblicken. Auch jetzt noch existiert ein Kurdenstamm zwischen Musch und Sassun, der Rštuni heißt und armenisch spricht. Vgl. Ursa der assyrischen Inschriften.

V. Ermanthuni. Dieser Name, der sich keiner philologischen Deutung fügt, ist vielleicht neben Erimena zu stellen, dem Namen des zehnten Königs von Urarṭu, des wahrscheinlichen Zeitgenossen des Assarhaddon (680—668).

VI. Nach der Überlieferung des Moses von Khorēne existierte in Armenien vor der Dynastie der Arsaciden das Nachararen-

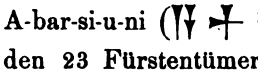
[1] Sayce v, 15; Deyrolle: Ar-tsu-ni-u-i-ni-ni (*J. R. A. S.* xx, 5. 7).

[2] Sayce xi, 1.

geschlecht Manavazian, das in seinem Namen wohl den des Menua, des Sohnes des Išpuini, wiederspiegelt (Ende des IX. oder Anfang des VIII. Jahrhunderts). Vgl. die Stadt Manavazakert am Nordufer des Wansees.

VII. Truni[1] möchte ich mit Tar-i-u-ni vergleichen, dem Namen eines Landstriches nordwestlich von Wansee. Die Deutung von Sayce ‚mächtiges Land' (von *taraje* = mächtig) scheint einstweilen wenig begründet zu sein.

VIII. Saharuni[2] läßt sich zu Šu-ra, dem Namen einer Provinz des Wan'schen Reiches stellen.

IX. Vardzavuni erinnert lebhaft an den Namen des Landes A-bar-si-u-ni (), das von Tiglat Pileser I. unter den 23 Fürstentümern von Nairi erwähnt wird.[3] Diesen Namen finden wir auch in einer der Annalen Argistis in der Form von (Stadt) A-bur-za-ni-ni. Dieses Fürstentum ist wol in der Nähe vom Wansee zu suchen.

X. Paluni[4] läßt sich mit urarṭäischem Pa-la-i-ni vergleichen. Sayce glaubt aus irgend einem Grunde, dieses Land liege in Georgien. (?)

XI. Chorchoruni waren wohl Abkömmlinge aus Charchar,[5] einem Lande südlich vom Urumiasee.

Wir haben hier gesehen, daß den 11 Nachararengeschlechter ein sehr hohes Alter zukommt. Hier taucht nun von selbst die Frage auf: gehörten diese in assyrischen und urarṭäischen Quellen sich findenden Namen der ganzen Bevölkerung jeder einzelnen Provinz, oder nur einem Geschlecht, das an ihrer Spitze stand? Vom Gesichtspunkte der Theorie über die Familienordnung würde die Lösung dieser Frage keinen Schwierigkeiten begegnen: der Name des ersten Familienhauptes überträgt sich auf das ganze Geschlecht und das Land, welches von diesem Geschlechte bewohnt wird. Daß auch

---

[1] Schulz, *Journal asiatique*, T. IX, troisième série.

[2] und [4] Ebenda.

[3] Prisma-Inschrift des Tiglat Pilesers I.

[5] Sargon, *Prunk.* 61, XIV, 7. Sanh. II, 28. Salm. Ob. 125.

bei den Armeniern tatsächlich die Familienordnung geherrscht hat, geht aus dem Vorhandensein der Nahapet- und Tanutergewalt hervor. Die Natur des Landes mit seinen umschließenden Gebirgszügen trug dazu bei, daß diese Form politischen Lebens Jahrhunderte lang fortlebte. Das Nachararentum mußte eben auf diesem Boden patriarchalischer Lebensordnung entstehen dank der alten, gesetzlichen Macht dieser Geschlechter, die auch in historischer Zeit an der Spitze der Provinzen standen. Es wird uns jetzt klar, weshalb keine von den Inschriften der Wan'schen Könige den Namen des ihnen untergebenen Volkes nennt, denn dieses bestand eben aus einer Menge kleinerer Stämme. Das Reich Urarṭu erhob sich trotz seiner politischen Macht niemals bis zur Idee der nationalen Einheit, und dies ist wohl mit ein Grund seines Unterganges gewesen. Das Eindringen der Kimmerier (VIII. Jahrhundert v. Chr.) hat das politische Bild Armeniens offenbar wenig verändert: es verschwand nur die Königsgewalt, die von den Stammeshäuptlingen als eben solches Joch wie die Herrschaft der Arsaciden empfunden worden war; den einzelnen Fürsten war es jedoch leicht, in ihren unzugänglichen Bergen ihre Unabhängigkeit zu behaupten. Es mußten jetzt freilich auch sehr viele von ihnen ausscheiden, von deren einstiger Existenz die Annalen der urarṭäischen Könige reden. An ihre Stelle traten die Anführer der eingedrungenen Eroberer, die nun mit den früheren Provinzfürsten die höchste Hierarchie Armeniens, das Nachararentum, bildeten. Auf sie ging nun das Schicksal des Landes über.

Berlin, den 1. Februar 1902.

Der Sabhāparvan in der südindischen Rezension des Mahābhārata.[1]

Von

M. Winternitz.

Ich habe zuerst auf dem Pariser Orientalistenkongreß (1897) auf die in der Whish Collection der Royal Asiatic Society befindlichen Manuskripte der südindischen Rezension des Mahābhārata aufmerksam gemacht und später (im Jahre 1898) im *Indian Antiquary* Auszüge aus südindischen MSS. des *Ādiparvan* veröffentlicht. Kürzlich hat auch Lüders von dem *Virāṭaparvan* und anderen Teilen des Mahābhārata Auszüge aus südindischen MSS. gegeben.[2] Ich selbst habe mich während der letzten vier Jahre damit beschäftigt, Auszüge aus den südindischen MSS. des *Sabhāparvan* zu machen, die ich in nicht zu ferner Zeit zu veröffentlichen hoffe. Dank der Unterstützung der Wiener kaiserlichen Akademie der Wissenschaften ist es mir auch möglich gewesen, von einem großen Stück des Sabhāparvan vollständige Kollationen zu machen, welche einer künftigen kritischen Ausgabe des Mahābhārata zugute kommen sollen.

Es liegen mir für den Sabhāparvan zwei Manuskripte vor: ein recht altertümlich aussehendes Malayalam-MS. der Whish Col-

[1] Diese Abhandlung wurde auf dem XIII. Internationalen Orientalistenkongreß in Hamburg in Abwesenheit des Herrn Verfassers auf dessen Wunsch durch Prof. L. v. Schroeder verlesen.

[2] Heinrich Lüders, Über die Grantharecension des Mahābhārata. (Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen. Phil.-hist. Cl. N. F. Bd. IV, Nr. 6) Berlin 1901.

lection der Royal Asiatic Society, und ein jedenfalls nicht sehr altes Telugu-MS. des India Office.

Ich möchte mir erlauben, wenigstens in lapidarischer Kürze über die Hauptresultate der Vergleichung dieser beiden südindischen MSS. mit der Vulgata zu berichten, um daran einige Bemerkungen über das zu knüpfen, was mir vor allem auf dem Herzen liegt: die Notwendigkeit einer kritischen Ausgabe des Mahābhārata.

Die Abweichungen der südindischen MSS. von der Vulgata sind wesentlich von fünferlei Art:

1. Stoßen wir von Zeile zu Zeile auf eine Unmasse von *variae lectiones*, von denen viele (wie der Wechsel zwischen den Partikeln *hi, ha, ca, vai, tathā, tadā* etc. etc. oder den Vokativen *viśāmpate, bhārata, yudhiṣṭhira* etc. etc.) ganz und gar nichtssagend sind, während bei anderen die Kritik sich die Frage vorlegen muß, ob die Lesart der MSS. oder die der Vulgata den Vorzug verdient. Es wäre eine kühne Behauptung zu sagen, daß diese ganze *varietas lectionis* für eine kritische Ausgabe des Textes belanglos sei.

2. Größere Verschiedenheiten zwischen den Texten, wobei der Umfang des Textes derselbe bleibt. Solche finden sich hauptsächlich in den im Sabhāparvan ziemlich häufigen Königslisten und Listen geographischer Namen, wo die südindischen MSS. häufig andere Namen haben als die Vulgata; so im 8. Adhyāya, wo die Könige aufgezählt werden, welche dem Yama ihre Aufwartung machen, und im 52. Adhyāya, wo Duryodhana die Völker aufzählt, welche dem Yudhiṣṭhira tributpflichtig geworden sind. Auch kommt es öfters vor, daß die Reihenfolge der Verse in den südindischen MSS. eine andere ist, als in der Vulgata.

3. Erweiterungen des Textes in den südindischen MSS., ohne daß der Gedankengang oder der Lauf der Erzählung wesentlich beeinträchtigt wird. So enthält gleich der erste Adhyāya in der Vulgata nur 20 Ślokas, statt deren das Malayalam-MS. 30, das Telugu-MS. 34 hat, während der Inhalt im wesentlichen derselbe ist. Oder im 14. Adhyāya wird der Gedanke, daß Jarāsandha getötet werden muß, ehe Yudhiṣṭhira das Rājasūyaopfer begehen kann, im

Malayalam-MS. in 16 Ślokas ausgesprochen, während die Vulgata dazu nur 10 Ślokas braucht. Das Telugu-MS. stimmt hier mit der Vulgata überein. Im 38. Adhyāya spricht im Malayalam-MS. nicht bloß Bhīṣma, sondern auch Sahadeva, um dem Śiśupāla gegenüber die dem Kṛṣṇa erwiesenen Ehren zu rechtfertigen. Im 51. Adhyāya schildert Duryodhana die Reichtümer des Yudhiṣṭhira in 35 Ślokas, wo das Malayalam-MS. dieselbe Schilderung in 76 Ślokas ausspinnt. Daß in solchen Fällen die kürzere Version der Vulgata ursprünglicher ist, wird niemand bezweifeln. Aber gewiß ist es, daß auch die Redaktoren der Vulgata oft in ähnlicher Weise mit dem Text verfahren sind, wie wir es hier bei den südindischen MSS. nachweisen können.

4. Zusätze, welche zu dem Inhalt der Vulgata etwas wesentliches hinzufügen. Diese kommen zunächst wieder in den schon erwähnten Listen von Namen vor. Im 28. Adhyāya z. B., wo Arjuna's Digvijaya beschrieben wird, fügt das Malayalam-MS. noch eine Anzahl von Wunderländern hinzu, welche Arjuna erobert haben soll; unter anderem werden der Berg Meru, der Jambū-Baum und der Jambū-Fluß ausführlich geschildert (Vulgata 21 Ślokas, Malayalam-MS. 80 Ślokas). Im 31. Adhyāya wird der Dakṣiṇadigvijaya des Sahadeva in der Vulgata in 79 Ślokas geschildert, während die beiden südindischen MSS. statt dessen 137 Ślokas haben und viele geographische Namen hinzufügen. Reichliche Zusätze enthalten die südindischen MSS. namentlich in den Abschnitten, die sich mit Kṛṣṇa beschäftigen. So haben im 22. Adhyāya die beiden südindischen MSS. um 10 Ślokas mehr als die Vulgata. Jarāsandha ergeht sich hier in Schmähungen gegen Kṛṣṇa und erinnert ihn an seine Flucht und Niederlage. Es folgen dann zwei Adhyāyas in den südindischen MSS., in denen der Grund der Feindschaft zwischen Kṛṣṇa und Jarāsandha, die Besiegung des Kṛṣṇa und die Geschichte von Kaṃsa erzählt wird. Auch im 36. Adhyāya behandeln die südindischen MSS. die Ehrung des Kṛṣṇa viel ausführlicher (25 Ślokas mehr) als die Vulgata. Der Kampf zwischen Kṛṣṇa und Śiśupāla, welchen die Vulgata in Adhyāya 45 schildert, wird ebenfalls in den

südindischen MSS. viel ausführlicher dargestellt; letztere haben 142 Ślokas mehr als die Vulgata. Unter anderem tritt hier Nārada auf und hält auf Wunsch des Yudhiṣṭhira einen Vortrag über Omina und Portenta.

Der wichtigste Zusatz findet sich aber hinter Adhyāya 38, wo in den südindischen MSS. nicht weniger als 22 Adhyāyas eingeschoben sind, welche das ganze Leben des Kṛṣṇa schildern. Yudhiṣṭhira sagt zu Bhīṣma: ‚Ich wünsche die Taten des Gottes ausführlich zu hören, erzähle mir, o Großvater, der Reihe nach die Taten dieses Verehrungswürdigen und seine Inkarnationen.' Darauf beginnt Bhīṣma die Geschichte des Kṛṣṇa ganz im Purāṇastil mit der Schöpfung, erzählt von der Tötung des Madhu und Kaiṭabha, von den verschiedenen Inkarnationen (Varāha, Narasiṃha u. s. w.) und den wichtigsten Episoden aus dem Leben des Kṛṣṇa.

Beachtenswert ist, daß dieser ganze Zusatz sich auch im Telugu-MS. findet, aber nicht gleich hinter Adhyāya 38, sondern in der Mitte von Adhyāya 39 an einer weniger passenden Stelle. Das ist deshalb wichtig, weil wir auch in der Vulgata häufig finden, daß offenbare Zusätze an irgend einer unpassenden Stelle eingefügt sind, entweder einige Verse vor oder einige Verse nach der Stelle, wo sie eigentlich besser hineinpassen würden. Überhaupt ist das Studium dieser Zusätze äußerst lehrreich für den Kritiker, der daraus oft ersehen kann, wie auch in der Vulgata in ganz ähnlicher Weise Zusätze gemacht worden sind. Es ist übrigens nicht ausgemacht, daß alles, was in den südindischen MSS. steht und in der Vulgata fehlt, Interpolation sein muß. In der Regel wird dies wohl der Fall sein, aber manche der Zusätze machen ganz den Eindruck der Echtheit.

5. Für die Kritik am wichtigsten sind die Auslassungen in den südindischen MSS., d. h. die Stellen, wo die Vulgata etwas hat, was in den südindischen MSS. fehlt. Häufig genug kommt es vor, daß ein Śloka, ein Halbśloka oder auch 2—3 Ślokas fehlen, hingegen sind größere Auslassungen selten. Im 15. Adhyāya hat die Vulgata Verse (7—10), in denen Yudhiṣṭhira zu Kṛṣṇa sagt: ‚Da

du selbst dich vor Jarāsandha fürchtest, so fürchten auch wir uns.' Diese Stelle fehlt in beiden südindischen MSS. Möglicherweise haben wir hier eine bewußte Auslassung der sowohl für Kṛṣṇa als auch für Yudhiṣṭhira wenig schmeichelhaften Worte. Im 18. Adhyāya wird die Geburt des Jarāsandha erzählt, und es ist von der Rākṣasī Jarā die Rede. Die Vulgata gibt hier in den Versen 2—5 eine ausführliche Beschreibung des Kults dieser Lokalgöttin, welche im Malayalam-MS. fehlt (nicht aber im Telugu-MS.). Der 44. Adhyāya der Vulgata (Bhīṣma fordert den Bhīma auf, den Śiśupāla zu töten; Schmähredе des Śiśupāla gegen Kṛṣna; Replik des Bhīṣma) fehlt im Malayam-MS., findet sich aber im Telugu-MS. Im 46. Adhyāya fehlt in dem Malayalam- (nicht im Telugu-)MS. die ganze Stelle (Śl. 18—32), wo Yudhiṣṭhira in Folge der Weissagung des Vyāsa den Wunsch äußert, sterben zu wollen, dann aber auf Zureden der Brüder seinen Entschluß kundgibt, ein tugendhaftes Leben zu führen und jeden Streit zu vermeiden, um das drohende Verhängnis abzuwenden. Im 67. Adhyāya endlich — um nur noch eines zu erwähnen —, wo Draupadī ihres Gewandes beraubt wird und zu dem Gott Kṛṣṇa fleht, der dann in wunderbarer Weise immer wieder ihre Blöße bedeckt, so oft ihr das Kleid vom Leibe gerissen wird, ist die südindische Version viel einfacher, kürzer und weniger ausgeschmückt, als die Erzählung in der Vulgata.

Merkwürdig ist das Verhältnis des Telugu-MS. zum Malayalam-MS. einerseits und zur Vulgata andererseits; es stimmt nämlich bald mit dieser, bald mit jenem überein. Mir macht es den Eindruck, als hätte der Schreiber des Telugu-MS. eine der Vulgata nahekommende nordindische Vorlage vor sich und die südindische Version im Kopfe gehabt. Für diese Annahme spricht die nachträgliche Einfügung der Kṛṣṇa-Legenden, und bezeichnend ist auch, daß z. B. zu Anfang des 25. Adhyāya im Malayalam-MS. zwei Ślokas stehen, welche in der Vulgata fehlen, im Telugu-MS. aber prima manu an den Rand geschrieben sind.

Soviel über die Hauptresultate meiner bisherigen Vergleichungen. Als ich auf dem Pariser Orientalistenkongreß zum ersten Mal auf

die südindischen MSS. des Mahābhārata hinwies, bezeichnete ich es als das wichtigste Ergebnis des Studiums dieser MSS., dass sie die völlige Unzulänglichkeit der Kalcuttaer und Bombayer Ausgaben — der sogenannten Vulgata — zur Evidenz dartun. Meine weiteren Untersuchungen haben mich in dieser Ansicht nur immer wieder bestärkt. Die Vulgata, auf welcher alle bisherigen Forschungen über das altindische Epos fußen, ist keine ‚Ausgabe' im Sinne der europäischen Philologie, sondern ein Abdruck, dem nur der Wert eines guten — ich gebe zu, eines sehr guten — Manuskripts zukommt. Im übrigen können wir uns auf ein gutes südindisches MS. mit demselben Recht oder Unrecht berufen, wie auf die Vulgata, wenn es gilt, irgend etwas über das Epos oder das ‚epische Zeitalter' auszusagen. Ich wiederhole, was ich in Paris gesagt, und was ich in meinem Aufruf zur Gründung einer ‚Sanskrit Epic Text Society' an den Kongreß in Rom erklärt habe: Was Not tut und was die *conditio sine quâ non* aller Forschungen über das altindische Epos sein muß, ist eine nach streng philologischen Grundsätzen gemachte **kritische** Ausgabe des Mahābhārata. Möge es den in Hamburg versammelten Sanskritisten gelingen, dieses Haupt-Desideratum der indischen Philologie der Erfüllung näher zu bringen!

Anzeigen.

1. *Catalogue of the Sinhalese Manuscripts in the British Museum* by Don Martino de Zilva Wickremasinghe. London 1900.
2. *Catalogue of the Sinhalese printed books in the Library of the British Museum* by Don Martina de Zilva Wickremasinghe. London 1901.

Es sind zwei sehr wertvolle Publikationen, die hier vor uns liegen. Der Katalog der sinhalesischen Handschriften des British Museums reiht sich würdig dem von Westergaard verfaßten Katalog der indischen Handschriften der Kopenhagener Bibliothek von 1846 an, welcher ebenfalls eine ganze Anzahl von sinhalesischen Manuskripten enthält, zum Teil dieselben, die wir hier bei Wickremasinghe finden. Vorausgeschickt ist eine kurze, aber alles Wesentliche berührende Geschichte der sinhalesischen Literatur, welche der Verfasser in vier Perioden einteilt: 1. Von den ältesten Zeiten, d. h. von der Einführung der Schrift[1] bis zum 5. Jahrhundert A. D. 2. vom 5. bis zum 12. Jahrhundert. 3. vom 12. bis zum 15. Jahrhundert. 4. vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Dann folgt das Verzeichnis der

[1] Auf S. x sucht Wickremasinghe aus verschiedenen Stellen des Mahâvaṃsa nachzuweisen, daß Ceylon schon vor der Zeit des Waṭṭagâmini (88—76 vor Chr.) eine schriftliche Literatur besessen habe. Das Faktum wird wohl zuzugeben sein, denn es ist kein Grund anzunehmen, daß man in Ceylon zur Zeit des Açoka nicht geschrieben haben soll, wenn auch keine Inschriften aus dieser Zeit mehr vorhanden sind. Dagegen beweisen Stellen wie Mahâvaṃsa VIII, 3 und X, 48 natürlich nichts, da die Geschichte von Vijaya und von Abhaya zum größten Teil in das Gebiet der Fabel gehört.

Handschriften, beginnend mit einer sinhalesischen Übersetzung des Matthäusevangeliums, dem einzigen biblischen Text in der Sammlung. Den wichtigsten Teil bildet natürlich die buddhistische Literatur, die WICKREMASINGHE in drei Abschnitte einteilt, von denen der erste die Interpretation der kanonischen Schriften, der zweite die der extrakanonischen und der dritte die sogenannte Original works on Buddhism umfaßt. Auch in drei späteren Abschnitten, welche Tales, Poetry und Manuscripts of Mixed contents überschrieben sind, finden sich eine ganze Anzahl Texte, die sich auf den Buddhismus beziehen, so daß man nicht recht einsieht, warum WICKREMASINGHE diese besonders behandelt. Da ist z. B. No. 129, ein Sammelband, der 16 verschiedene Stücke umfaßt. Sämtliche Stücke sind buddhistischen Inhalts, zum Teil sind es Auszüge aus dem Saddharmâlaṅkâra (No. 123), dem Saddharmaratnâvaliya (No. 13), dem Khuddakapâṭha, dem Jâtaka, zum Teil andere Erzählungen mit religiöser Tendenz, so daß das Ganze vortrefflich in den zweiten Abschnitt hineingepaßt hätte. Auch der Saddharmâlaṅkâra (123) selbst ist meines Erachtens ohne Grund von solchen Werken wie Amâwatura (23) und Pûjâwaliya (25) getrennt.

Auf die Original works on Buddhism folgt ein Abschnitt betitelt Demonology and Local Cults, umfassend No. 34—51, dann kommt die Medizin (52—61), Astrologie, Divination und Magie (62—67) und die Geschichte (68—76) nebst drei Inschriften auf Kupferplatten, sogenannte Sannasa (77—79).

Die lexikographischen, grammatischen und prosodischen Werke beanspruchen keinen großen Raum (80—87), dagegen folgt dann wieder ein wichtiger Abschnitt, betitelt General Literature, der in die Unterabschnitte Poetry, Tales und Manuscripts of Mixed contents zerfällt und fast den ganzen Rest des Katalogs in Anspruch nimmt. Wie vorhin schon bemerkt, finden sich in diesem Abschnitt wiederholt Auszüge aus Werken, die als Ganzes dem Abschnitt über Buddhismus eingereiht sind. Am Schlusse folgen noch wertvolle Indices.

Im einzelnen will ich nur bemerken, daß mich No. 13 besonders interessiert hat. Der Verfasser bietet uns hier eine detaillierte

Inhaltsangabe der Ratanâvali, einer sinhalesischen Paraphrase des Dhammapadakommentars, welche im ganzen 312 Geschichten enthält. Auch die Kopenhagener Bibliothek besitzt eine Handschrift dieses Werkes, welche aber nur 619 Palmblätter umfaßt gegenüber den 707 der Handschrift des British Museums. Da WESTERGAARD in seinem Katalog (p. 65) die einzelnen Geschichten nicht aufzählt, so wissen wir nicht, ob die Kopenhagener Handschrift vollständig ist oder nicht. Eine weitere, leider nicht ganz vollständige Handschrift des Werkes befindet sich in meinem Besitz. WICKREMASINGHE scheidet im ganzen sechs Geschichten aus, die nicht dem Dhammapadakommentar entnommen sind. Von diesen bezieht sich No. 96 Sâtâgira Hemavata dedenâge utpatti kathâva jedenfalls auf Suttanipâta 1, 9 (Hemavatasutta).

Das zweite hier zu besprechende Werk ist ein Katalog der sinhalesischen gedruckten Bücher des British Museum, der natürlich viel kürzer gehalten ist. Die Bücher sind hier einfach alphabetisch nach den Namen der Verfasser geordnet ohne sachliche Einteilung wie beim Handschriftenkatalog. WICKREMASINGHE hat auch auf dieses Buch große Sorgfalt verwendet und sich den Dank aller derjenigen gesichert, die je in den Fall kommen werden, auf dem Gebiete der sinhalesischen Literatur zu arbeiten.

Bern, Oktober 1902. E. MÜLLER.

Der Dîwân des 'Ubaid-allâh *ibn Ḳais ar-Ruqaijât* herausgegeben, übersetzt, mit Noten und einer Einleitung versehen von Dr. N. RHODOKANAKIS. (*Sitzungsberichte der kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Klasse*, Bd. CXLIV). Wien 1902 (VIII und 340 S. in 8°).

'Obeidallāh b. Qais, genannt Ibn Qais ar Ruqaijāt,[1] ist ein namhafter Dichter der Omaijadenzeit. Er war ein Qoraišit und durfte als

[1] Ich kann diesen Namen noch immer nur so ansehen, wie ich ‚Zur Gramm. des class. Arab.' S. 29 getan habe. عبيد الله بن قيس oder ابن قيس wird als Einheit zusammengefaßt und mit einem Genitiv verbunden wie زَيْدُ الخَيْلِ u. dgl.

solcher stolz auf andre Araber herabsehen, aber sein Geschlecht war doch nicht entfernt so vornehm wie z. B. das seines Zeitgenossen 'Omar b. Abī Rabī'a. Jetzt, wo uns seine Gedichte vorliegen, können wir mit Entschiedenheit aussprechen, daß er diesem auch als Dichter durchaus nicht gleichkommt. Zwar hat der alte Kritiker Agh. 1, 50. 4, 164 recht, wenn er dem IQR größere Vielseitigkeit zuschreibt, aber als feiner Erotiker steht 'Omar hoch über ihm. Diese beiden Qoraišiten zu vergleichen liegt um so näher, als auch bei IQR die Erotik eine große Rolle spielt, und zwar, wie bei 'Omar, nicht sowohl die schmachtende als die tändelnde. Gar oft hat man bei ihm den Eindruck, daß all das Gerede von Liebe, das sich auch ganz in hergebrachten Ausdrücken bewegt, rein konventionell ist, daß kaum die Sinnlichkeit, geschweige das Herz einen Anteil daran hat. Dieses ist doch geradezu ausgeschlossen, wo er zwei Geliebten zu gleicher Zeit anschwärmt (13. 24). Ob wir allerdings mit dem Hg. (S. 50) den Dichter noch als Siebziger Liebesverse machen lassen dürfen, ist mir sehr zweifelhaft. 12 d. H. als sein Geburtsjahr beruht nur auf der Zahl 60 in der Anekdote Agh. 4, 158, 20, die doch gewiß nicht in ihren Einzelheiten genau ist.[1] Wir haben aber kein Zeichen dafür, daß er vor etwa 55 d. H. als Dichter aufgetreten ist. — Stücke wie das Traumbild 48, 11 ff. oder 52 sind allerdings origineller und lassen IQR eher als Rivalen 'Omars erscheinen, an den er besonders in dem Fragment 29 erinnert.

Wie in der Liebesdichtung, so hält sich IQR auch sonst durchaus an die Weise der Alten. Er geht darin so weit, daß er die

---

Das ist freilich gegen die strenge Regel, daher ein ganz korrekt Redender dafür ابن قيس اخو الرقيّات setzt, aber الرقيات als Apposition zu dem Namen ist widersinnig. Seltsam ist übrigens auch der Plural, da wir in Wahrheit nur von einer Ruqaija wissen, die er — neben zahlreichen andern Geliebten — besingt. Vielleicht kommt da die Stelle 25, 3 in Betracht, wo er sagt, daß er tief bewegt werde, so oft er nur von irgend einer Ruqaija genannten Frau höre. Da sowohl 'Obeidallāh wie Qais sehr häufige Namen waren, so bedurfte der Dichter an sich eines bezeichnenden Zusatzes viel mehr als z. B. Kuthaijir, der nach seiner Geliebten كُثَيِّرُ عَزَّة genannt wird.

[1] Übertragen auf Farazdaq und sonst entstellt Baihaqī, Maḥāsin 232 f.

Stelle bei (wenn nicht geradezu in) Medīna, welche die vornehme Geliebte verlassen hat, als ein aufgegebenes Beduinenlager mitten in der Wüste darstellt (33, 1 ff.), weil in den Gedichten der Nomaden solche, für sie ganz natürliche, Scenen sehr beliebt waren. Darin ist er aber moderner, daß er die ausführlichen Beschreibungen von Tieren der Wildnis vermeidet und daß auch das Kamel bei ihm keine große Rolle spielt.[1]

Große Teile des Dīwāns gelten dem Preis hoher Gönner. Das war bei den Arabern von Alters her üblich, und niemand nahm daran Anstoß, selbst wenn das Lob noch so übertrieben, der krasse Eigennutz noch so deutlich als Motiv war. Die ausdrückliche Versicherung, daß der Besungene an die Aufrichtigkeit des Sängers glaubt 61, 21, konnte niemanden täuschen. Uns ist es freilich auffällig, daß ein stolzer Qoraišit bei einem Machthaber in derselben Weise recht deutlich um Geschenke wirbt wie ein armer Beduinendichter. Daß 'Omar das nie tat, hatte wohl zunächst seinen Grund darin, daß er ‚es Gott sei Dank nicht nötig hatte', aber gewiß auch in seiner Eigenart, seinem Selbstgefühl und seiner Abneigung, sich in die Händel der Welt zu mischen. So konnte er freilich nicht als Meister des مديح gepriesen werden, aber das wird ihn kalt gelassen haben.

Können uns also die Gedichte des IQR ästhetisch nur mäßig ergötzen, so bieten sie doch dafür großes Interesse als geschichtliche Zeugnisse. Sie führen uns ein in die wilden Kämpfe, die durch die Erhebung des Ibn Zubair hervorgerufen wurden oder doch damit zusammenhingen. Der Dichter, von dessen Familie mehrere in der Ḥarraschlacht gefallen waren, ergriff die Partei des Ibn Zubair, trat diesem selbst aber kaum näher, während er sich dessen Bruder Muṣ'ab eng anschloß.[2] Nach dessen Tode hielt er sich einige Zeit verborgen, vielleicht mehr um den Ausgang abzuwarten, als weil

[1] Ein kurzer Anlauf zu einer Kamelschilderung 12, 13 f. Eine etwas ausführlichere Beschreibung von Schlachtrossen 46, 23 ff.

[2] Die Stellung Muṣ'abs beurteile ich etwas anders als der Hg. (S. 20). Muṣ'ab, den auch der siegreiche Gegner hoch anerkannte (AHLWARDT's Belādhorī 9; Tab. 2, 811; Agh. 17, 166 f.), überragte allem Anschein nach seinen Bruder bei weitem an Geist und Charakter. Die Statthalterschaft des 'Irāq, dessen Dependenzen sich bis an die

sein Leben als eines eifrigen Parteigenossen der Zubairsöhne so schwer bedroht gewesen wäre. Die romantische Erzählung von seinem Versteck ist wenig zuverlässig. Allerdings wird es richtig sein, daß 'Abdallāh b. Ǧa'far[1] ihm die Begnadigung erwirkte und daß 'Abdalmelik ihm doch seine Gunst nicht zugewandt hat, so sehr er jetzt auch das Haus Omaija feierte. Der Gesinnungswechsel nach der Niederlage seiner Partei spricht nicht gerade für eine Heldenseele, aber wir dürfen ihn deshalb doch nicht zu scharf verurteilen.[2] Bei starkem politischen Wechsel hat man auch in Europa an sonst ehrenwerten Leuten ähnliches erlebt! Dazu kommt, daß der Dichter schon in früherer Zeit enge Beziehungen zu den Omaijaden gehabt zu haben scheint. Der Nasīb zu 39, welcher die von Ibn Zubair angeordnete Vertreibung aller Mitglieder dieses Geschlechtes aus ihrem Heimatgebiet betrifft, macht den Eindruck, als fühle der Dichter wirkliche Teilnahme für sie. Außerdem lag die Parteiwahl für ihn nicht ganz einfach: während er zu Ibn Zubair hielt, hatte er doch von den Qais-Beduinen, einer Hauptstütze dieses, schwere Unbill erfahren. Wie dem nun auch sei, gewiß von Herzen kommen ihm die Klagen darüber, daß die Qoraiš einander bekriegten, daß der Herrscherstamm, zu dem er sich selbst mit Stolz rechnet, der allein im Stande sei, die Araber in Ordnung zu halten, im Begriff stehe,

---

fernen Ostgrenzen erstreckten, war das mächtigste Amt des Reichs; mit Muṣ'abs Fall war das Geschick des Mekkanischen Chalifen im wesentlichen entschieden: aber jener war doch immer der Delegierte 'Abdallāhs, keineswegs ein wirklicher Fürst. مَلِك ist in muslimischer Zeit kein Amtstitel, sondern bezeichnet nur den Mann von großer Machtstellung oder hoher Familie. So wird von IQR auch Bišr b. Marwān genannt 57, 8, und so bezeichnen andere Dichter noch in der 'Abbāsidenzeit Statthalter und Feldherren.

[1] Dieser lebensfrohe Grandseigneur, aus dem die Späteren einen Heiligen machen, ist eine charakteristische Figur dieser Zeit.

[2] Anders als bei dem Dichter steht es bei Muhallab um den Parteiwechsel. Dieser wird als Staatsmann und Feldherr nach Muṣ'abs Tode eingesehen haben, daß das Reich jetzt nur durch 'Abdalmelik zum Frieden kommen werde, und kann daher rein aus ehrenwerten Beweggründen in dessen Namen den notwendigen Kampf gegen die Chawārič fortgeführt haben, den er dann auch siegreich durchführte. Die von Weil 1, 411 f. angeführte Anekdote (Kāmil 653; Tab. 2, 821 f.) braucht uns nicht ernstlich zu beirren. Wie gewöhnlich, urteilt auch hier Aug. Müller richtig.

seine Stellung zu verlieren, und daß jetzt die (Beduinen-),Stämme', ‚die Söhne der Nebenfrauen' eine Rolle spielen wollten; s. besonders 39, namentlich v. 50 und Anhang 38, 6 (S. 301).

Von 'Abdalmelik nicht glänzend empfangen, wandte sich IQR zu dessen Bruder 'Abdal'azīz, Statthalter von Ägypten. Vielleicht ist aber die Antipathie des Herrschers gegen den Dichter erst dadurch hervorgerufen worden, daß er den 'Abdal'azīz in seinem Widerstand gegen seinen Plan bestärkt, ihn zu Gunsten seines eigenen Sohnes Walīd von der Thronfolge auszuschließen. Ferner feiert IQR den Bišr, einen andern Bruder des Chalifen. Als seinen besonderen Wohltäter besingt er in mehreren Gedichten den 'Abdallāh b. Ǧa'far. In eine frühere Zeit fallen die beiden Lieder 4 und 5, worin er des im fernen Sakestān gestorbenen[1] Ṭalḥa b. 'Abdallāh gedenkt, den er ‚den Ṭalḥa der Ṭalḥa's', d. h. ‚den besten aller Ṭalḥa genannten Männer' nennt.[2] Die Gedichte sind an den Sohn desselben gerichtet und preisen in der gewöhnlichen, nicht mißzuverstehenden Weise dessen Freigebigkeit, die der des Vaters würdig sei.

Wie der Hg. in der Einleitung hervorhebt, in der sich überhaupt durchweg ein treffendes historisches, literarhistorisches und ästhetisches Urteil ausspricht, zeigt sich bei dem Dichter von religiösem Sinn so viel wie gar nichts. Die Stelle 55, 7, wo er mit der Geliebten, je nachdem, Islām und Heidentum teilen will, ist natürlich nicht ernst gemeint, zeugt aber doch mindestens von einiger Leichtfertigkeit. Freilich hätte er sich, wenn man ihn ernstlich wegen dieses Ausspruches angegriffen hätte, wohl hinter die Mehrdeutigkeit von اسلم und شرك geflüchtet (kaum jedoch in der vom Hg. S. 339 f. vermuteten Weise). Von ausschweifender Lebenslust sind übrigens auch nicht viel Spuren in den Gedichten.

Die Sprache des IQR ist einfach und fließend. Er ist kein Liebhaber entlegener, dem gewöhnlichen Hörer unverständlicher Wörter. Das schließt aber nicht aus, daß er gelegentlich auch alte,

[1] Belādhorī 398.

[2] Vermutlich stammt diese nachher üblich gewordene Bezeichnung des Mannes eben erst aus dem Gedichte auf seinen Tod.

zum poetischen Apparat gehörige Prunkwörter verwendet wie عَنْتَرِيس شِمِلَّة 12, 13. Ein eigentümlicher Ausdruck ist قِبْص حَصًى 1, 13. 14, 22 einfach für ‚Anzahl', wobei an ‚Kiesel' so wenig mehr gedacht wird wie bei *calculus*, wenn es ‚Zahl' bedeutet; vgl. Achṭal 275, 5. — In einer so gut für die Poesie dressierten Sprache macht dem Dichter auch der Reim keine Schwierigkeit. Höchstens könnte man finden, daß die Anhängung des Suffixes ـَهْ in 3 hier und da einen etwas gezwungenen Ausdruck herbeiführt, wie in Labīds Mo'allaqa der Reim mit ـُها. Weniger tritt so etwas in 37 (Reim mit ـِها) hervor.

Grammatisch ist besonders auffällig بالرَّئِ ٱلْ (_ ◡ _) für بالرَّأْيِ ٱلْ. Ich kenne keinen analogen Fall. — Ob die Lesart الغَوانِىَ 1, 5 ursprünglich oder eine Grammatikererfindung ist, steht dahin. — Zu تَقِى Impt. f. sg. oder تَقِنَّ (dasselbe mit der emphatischen Endung) 52, 4 vgl. Abū Zaid 4, 27 (= Agh. 14, 120, 9 v. u., wo aber خَف für تَق). — Seltsam ist 3, 7 f.[1] der Wechsel in der Behandlung des Kollektivs نَخْل als Pl. und als Sg. m. Man muß hier wohl مَواقيرُ und غُلْبٌ als lose Apposition (بدل), nicht als Attribut ansehen. — Die durch den weiblichen Genitiv (نَوًى) bewirkte weibliche Konstruktion von غَرْبُ النَّوَى 14, 6 ‚Distanz der Ortsveränderung'[2] hat einige Analogien, s. ‚Zur Gramm.' S. 86 oben.[3] — Die ungewöhnliche Anreihung eines ظاهر an ein genitivisches ضمير (‚Zur Gramm.' § 79 — بى ومَصْرَعِ) 41, 4 ist kaum ursprünglich. V. 4 wird nicht die direkte Fortsetzung von v. 3 gewesen sein.

Einmal finden wir bei IQR (73) wieder die Mischung der Metra Wāfir und Hazağ, auf die ich in meiner Besprechung der Ausgabe des 'Omar b. AR in dieser *Zeitschrift*, Jahrg. 1901, 292 aufmerksam gemacht habe.

Auch dieser Dīwān enthält sicher nur einen Teil der Gedichte des Poeten, vielleicht nur einen verhältnismäßig kleinen, und das

---

[1] V. 8 nach der richtigen Vokalisierung أَسْوَدُ سُكّانُه ‚schwarze, deren Bewohner (die Tauben sind)'.

[2] = غَرْبَةُ النوى 'Omar b. AR (Schwarz) 177, 3 und نَوًى غَرْبَةٌ Ṭarafa 10, 3 (Seligsohn 5, 3).

[3] Dazu ist noch zu fügen فظلّت أعناقهم لها خاضعين Sūra 26, 3.

Erhaltene besteht überwiegend aus Bruchstücken. Gesammelt ist er von dem berühmten Sukkarī[1] im 3. Jahrhundert d. H. Derselbe hat ihm auch kurze Scholien beigegeben, ähnlich wie dem Dīwān der Hudhailiten. Der Text und die Scholien, die gewiß schon von Anfang an weit entfernt waren, einen vollständigen Kommentar zu bilden, liegen uns in drei Handschriften vor; letzterer mit Zusätzen, Verstümmelungen und sonstigen Entstellungen. Die beste Handschrift (C) ist in Konstantinopel; eine Kopie derselben (A) ist in Cairo, wo sich auch noch eine, hinten unvollständige (B), befindet, die aus einer der Konstantinopeler sehr ähnlichen, aber nicht aus dieser selbst[2] stammt. Die Ausgabe ist nach Abschriften der Cairiner Codices gemacht. Leider wurde C erst aufgefunden und von Dr. Giese für den Hg. kollationiert, als der Druck schon weit vorgeschritten war. Glücklicherweise konnten aber die Abweichungen von C noch als Nachtrag gegeben werden.

Natürlich war das Ziel zunächst, den Text Sukkarī's zu geben. Dazu führt der Hg. aber alle ihm zugänglichen Parallelstellen mit ihren Varianten an und als Anhang die nicht im Dīwān enthaltenen, in anderen Werken dem IQR zugeschriebenen Verse. Auch er hat dabei aus den reichen Sammlungen Thorbecke's geschöpft. Zu den sehr zahlreichen Anführungen von Citaten kann ich durch zufällige Funde noch hinzufügen, daß 56, 16 ohne Namen des Dichters mit dem deutlicheren أطرقتنه und mit dem, wohl besseren, بل (gedruckt بيل) statt ام Agh. 4, 160 und daß S. 283 nr. 6, 1, auch anonym, Ibn Doraid, Ištiqāq 195 citiert wird.

Die Handschrift C hat das Richtige gegenüber A, einer nachlässigen Abschrift aus ihr,[3] und auch gegenüber B nicht bloß an den Stellen, wo der Hg. ausdrücklich ihre Lesarten empfiehlt,

[1] Vgl. Fihrist 158, 4. Wie sich die von Sukkarī's Zeitgenossen Ibn Abī Talḥa gemachte Auswahl aus den Gedichten des IQR (Fihrist 147, 3) zu unserem Dīwān verhält, können wir nicht wissen.

[2] Das zeigt sich z. B. daran, daß S. 185, 2 in der Vorlage von B statt الصمير, wie C hat, eine Lücke war.

[3] Ein besonders arger Fall ist 13, 1, wo C richtig خَيِّ mit صحت bezeichnet, A falsch خَيّى gibt und das doch durch صحت ausdrücklich als richtig verbürgt.

sondern auch fast überall sonst. So ist z. B. mit C zu lesen شُبَّ 6, 1; تَنوء تُثْقِلُها 10, 9;[1] مثلِ 21, 3 (wo freilich مثلَ auch allenfalls zulässig wäre); يغلّلوك 39, 26 (S. 175); أقَرُّوا 44, 20;[2] فألبِسُها 48, 16. — 48, 24 ist die in C verzeichnete Variante بِرايَتِهِ die richtige Lesart.

Im folgenden gebe ich einige mir nötig oder doch empfehlenswert scheinende Verbesserungen. Meistens betreffen sie nur Vokalzeichen und diakritische Punkte, halten sich also streng an den von Sukkarī her überlieferten Text. Zum Teil handelt es sich dabei nur um Druckfehler.

3, 23 schlage ich vor الفَضاء, wohl ‚der Erdenfläche'. Der Glaube an das Fatum könnte kaum in اهل القضاء liegen, und eine solche Bezeichnung der Muslime oder meinetwegen der verständigen Menschen wäre in jener Zeit überhaupt kaum denkbar.

6, 1 Schol. lies يادوريا. — 6, 4 Schol. lies كوفةٌ und فهو كوفةٌ als Appellativ.

11, 4 Schol. (S. 105, 7) l. تسقط حرف النداء oder آلة النداء, nämlich das Wörtchen يا.

12, 8 Schol., letzter Vers l. كَفافِيَ أنْ.

13, 3 Schol. l. البِلاق und المِلاق (des Metrums wegen).

15, 8 l. دائب für ذائب.

21, 5 meint die Var. (C S. 332) قايلين.

22, 10 l. بين الدُروب ودابِقٍ ‚zwischen den Tauruspässen und Dābiq'. Das stimmt zu 44, 10 und 46, 9. Der Dichter hat also wenigstens einmal einen Feldzug gegen die Romäer mitgemacht.

28, 3 ist das grammatisch unzulässige ⏑ in لَمْتَنِيَّ zu tilgen und einfach *lumtanī* zu sprechen. Der folgende Fuß ist, was ja in seltenen Fällen geschieht, ⏑ – ⏑ – statt ⏓ – ⏑ –.

---

[1] Hat B hier wirklich auch تنو فتثقلها? Ähnliche Fragen in Bezug auf B lassen sich auch sonst stellen. Sollte wirklich B öfter in charakteristischen Lesarten zu A gegen C stimmen, so wäre das gegenseitige Verhältnis der Handschriften verwickelter, als ich mit dem Hg. angenommen habe.

[2] أقَرُّوا u. dgl. ist die ältere und immer beliebt gebliebene Schreibung für die jetzt mit Unrecht oft als allein berechtigt angesehene ohne schließendes ا.

31, 1 ist schwerlich حبال zu ergänzen, selbst wenn die Lesart قطعتما richtig sein sollte; بلغتما wäre aber viel bequemer. Ergänze دِيارَ oder etwas Ähnliches.

32, 17 wohl غَمْرِ عالِجٍ: ʿĀliğ als Lokalname.

39, 32 l. الإِتْقِياءَ; s. ‚Zur Gramm.' § 4, S. 7. — 39, 33 l. ذَرَّ قومٍ.

S. 185, 1 ist اناسٍ, wie im Grunde die allein bezeugte Lesart, auch die bessere. — Für صمر Z. 7 weiß ich keine Heilung. — In der letzten Zeile wird nach بن قيس wegen des Homoioteleuton ausgefallen sein اخى عبيد الله بن قيس. Oder aber الرقيّات ist zu streichen. Ebenso 192, 3.

42, 6—8 ist überall die 2. Person zu setzen. فلو ما كنتَ ‚wenn du gewesen wärst' u. s. w. Das ما nach لو ist nur expletiv (vgl. das أن in dem beliebten لَوْ أن); negativ müßte es heißen فلو لا أن. — 42, 12 l. بأبْطَحِ ذى كداء ‚in der Niederung von Dh. K.' resp. ‚in dem Teil der Mekkaniederung (الأَبْطَحُ), wo Dh. K. liegt'.

43, 2 l. من عندِكم.

47, 1 l. المُعْتَلِجِ (pass.); das ist der Ort, wo die Wādī's zusammenstoßen. So erklärt Suhailī zu Ibn Hišām 65, 3 das Wort. ‚Dichtest bewachsene' Stellen gibt es nicht im واد غير ذى زرع. Ebenso 61, 16.

48, 14 l. trotz des Scholions أَشْرَبُها. Ich kann mir wenigstens nicht denken, daß Sukkarī أَشْرِبُها gelesen habe. In diesem Falle müßte das freilich in unserem Texte stehen bleiben, obwohl der Dichter sicherlich nicht so gesprochen hat.

55, 3 l. تُحَيِّينى *tuḥaijīnī*.

S. 246, 1. Zur Not käme man aus mit der Verbesserung الكلبىّ als Attribut zu عامر; s. Ibn Doraid, Ištiqāq 317, 2; doch traue ich der Lesart nicht. Der Name *Maṣād* auch sonst bei den Kelb ib. 316, 13 (WÜSTENFELD, Tab. 2, 30).

59, 11 l. الرِضاع (Metr.).

62, 6 l. قُل[1] لِفَنْدٍ يُشَيِّعِ آلَ. Im zweiten Halbvers ist die Schwierigkeit, daß, wenigstens so viel ich weiß, nach طالما ein voller Satz stehen muß, so daß kaum etwas anderes als سُرَّ عيشُنا oder سُرَّ عينُنا

[1] فَنْد ist im ganzen besser bezeugt als das von den Hdschrr. des Dīwāns gebotene قَنْد.

zulässig ist. Das wäre dann ironisch. غَيَّبَنا ist nicht wohl möglich, und auch شرّ عيشنا kaum denkbar.

66, 3 l. كتيبة mit ت.

S. 281, v. 2 möchte ich مُرَبَّب lesen wie 9, 4. So steht sonst ربيب Kāmil 511, 7.

S. 282 nr. 5, 2 ist تَرْياء richtig, wenn das Metrum Hazağ, muß aber تَرْءياء gesprochen werden, wenn es Wāfir ist.

S. 289 nr. 11, v. 1. l. فى الجِين und (mit der Var.) منخدع; v. 2 بَلْهَا: ‚nichts Gutes ist an dem um Wohltaten Angegangenen, den man zur rechten Zeit (d. h. wenn es ihm gerade paßt) bittet; so bittet nun um Regen einen Quraišiten, der sich als Bester darin zeigt, daß er sich freiwillig betrügen läßt. Man möchte, wenn man ihn anredet, wegen seiner (übertriebenen) Freigebigkeit Dummheit bei ihm vermuten, während er doch' u. s. w. — Die Verse enthalten ein hohes Lob, keineswegs eine Schmähung.

S. 300, v. 1 الجأثليق.

Das Verständnis unseres Dichters ist im allgemeinen verhältnismäßig leicht, aber schon weil wir die speziellen Umstände, die er im Auge hat, nicht genau genug kennen, ferner wegen des fragmentarischen Zustandes der Gedichte und gewiß auch hier und da wegen Textentstellung, endlich wegen der Mangelhaftigkeit unserer Sprachkenntnis bleibt uns doch manches unsicher. Ich zähle einiges der Art auf und füge dazu einige dunkle Stellen der Scholien.

1, 23 *a* ist mir unverständlich. Der Kommentar ist unklar und schwerlich intakt. Für die Formen von اذن sind wohl solche von اذى zu setzen.

2, 27 kann so nicht richtig sein. Die Präposition ب in وبالفعل erklärt sich nur, wenn das Wort an ein anderes angereiht war, das in einem vor v. 27 weggefallenen Verse stand; natürlich wäre dann auch والمائةِ المصطفاةِ zu lesen.

Bei 2, 30 sehe ich nicht, wozu وما عظمت gehört, und außerdem ist das Femininum hier äußerst auffallend.

11, 2 mag allenfalls so erklärt werden, wie der Hg. übersetzt, aber die Scholien sind in Verwirrung, Wortlaut und Sinn der Va-

rianten ist nicht klar. Ist die erste Variante vielleicht استعذرا الرهبانَ (Dual), die zweite استعذر الرهبانُ zu lesen?

S. 193, 2 ist mir اعظم من رجل يقتله ganz unverständlich. Nicht einmal den allgemeinen Sinn der Worte kann ich erkennen.

44, 21 ist تُنَجِّعِل schwerlich richtig, aber ich habe keine naheliegende Verbesserung.

Vor kurzem habe ich gesagt:[1] ‚Freilich trägt ein Übersetzer altarabischer Gedichte seine Haut zu Markte und kann sicher sein, daß er manche Fehler macht, die andere leicht verbessern; das weiß ich genügend aus eigner Erfahrung.' Gilt dies schon von viel kommentierten und durch europäische Gelehrte behandelten Gedichten, so erst recht von Inedita, für die noch dazu nur dürftige alte Erklärungen vorhanden sind. Es ist aber gut, daß Dr. Rhodokanakis dennoch eine Übersetzung gewagt und damit die einfachste Darlegung seiner Auffassung und ein sehr bequemes Hilfsmittel des Verständnisses gegeben hat. Ich habe die Übersetzung nicht etwa Wort für Wort verglichen, sie ist mir aber für manche Stellen sehr nützlich gewesen. Andererseits fasse ich einiges anders auf als er; zum Teil ergibt sich das schon aus Bemerkungen, die ich oben gemacht habe. Ich gebe nun noch einiges, was hierher gehört.

1, 10 würde ich تحتربوا übersetzen ‚zerstört werden', ‚zugrunde gehen'.

2, 19 sind die غُرّ nicht Rosse, sondern Männer.

3, 24 soll عارض das Heer wohl als Wolke darstellen.

7, 1 scheint mir مختلفان bloß zu bedeuten ‚sind von einander verschieden'. Bei der Auffassung des Hg.'s erwartete man die Erwähnung eines Zieles (. . . الى).

10, 1 ist die Übersetzung ‚mit dem Herzen' wenigstens mißverständlich. Deutlicher wäre ‚mit dem Verstande'.

14, 3 ist zu übersetzen: ‚in den Tagen, da jene war wie . . .' تلك ist Nominativ als مبتدأ.

16, 4 hat die Übersetzung von فلاليج durch ‚Dörfer' zwar eine alte Autorität für sich, aber richtig ist sie doch nicht. Die فلاليج

[1] Diese *Ztschr.* 1902, S. 283.

sind das Gebiet des nach einem Kanal (babylonisch *Palukat*, griechisch Παλλακόττας [falsch Παλλακόπας], syrisch ܦܠܟܬ, arabisch فَلّوجة) benannten Ortes; s. die ausgezeichnete Abhandlung von BR. MEISSNER in den *Mittheil. der Vorderasiat. Ges.* 1896, 4, 1 ff.

14, 7. Auch die Übersetzung von سيراء durch ‚gelbgestreiftes Gewand' folgt einer alten Erklärung (s. Gauh.), aber eigentlich ist das nur die Arabisierung von ابريسم,[1] also ‚Seide'. Da sie auch nach dem Dichter gelb ist, so ist darunter die ungefärbte Naturseide zu verstehen.

17, 3 übersetze: ‚als ein schüchternes Wildkalb' (Junges der بقرة الوحش). ‚Büffel' gibt es bekanntlich in Arabien nicht. Die arabischen Wildkühe gehören zum Antilopen-, nicht zum Rindergeschlecht.

18, 2 hätte wörtlich übersetzt werden können: ‚nicht einmal um einen Schuhriemen'.

30, 1. In jener Zeit war سلطان noch nicht Bezeichnung einer Person; es ist auch hier ‚Obrigkeit'.

Der zweite Übersetzungsvorschlag zu 30, 2 ist meines Erachtens nicht annehmbar.

32, 4 übersetze: ‚Gold und Silber'. وَرِق ist auch sonst zuweilen Silber als Stoff, s. Agh. 9, 51, 18; die Traditionen in den Scholien zu Ibn Hišām 759, 13; Buchārī (Būlāq) 4, 29 ff.; Tab. 2, 398, 1. Aber 69, 2 ist es Silbermünze.

33, 1 wird سَنَد, obwohl n. pr. geworden, doch noch in seiner Appellativbedeutung ‚Abhang' gefühlt; daher das als تمييز dienende من سَنَد.

33, 2 ist هابٍ (von هبا) ‚Asche'; s. z. B. A'lam zu Zuhair (3, 3) LANDBERG, *Primeurs* 2, 180.

33, 13 bietet من رجل große Schwierigkeit; man muß es wohl bloß expletiv zu حَيٌّ fassen, wie es auch der Hg. zu tun scheint. Dann übersetze ich aber: ‚der nicht ganz oder doch beinahe ge-

[1] S. FRAENKEL, *Aram. Fremdw.* 40. Die übliche, aber, wie auch FRAENKEL urteilt, künstliche Aussprache سِيَراء stellt ein فُعَلاء dar; das *i* ist ja vor *j* statt *u* zulässig wie بِيوت = بُيوت u. a. m.

storben wäre'. Zu يكد wäre يموت zu ergänzen; ähnliches kommt öfter vor. Mit v. 14 ist es nicht zu verbinden.

36, 3 übersetze ich: ‚oder ist doch in sich zu schwach und läßt sich zu Torheit verleiten'.

36, 4 ist عِرْس wie sonst ‚Gemahlin', nicht ‚Braut'; so 44, 14.

36, 11 f. ist das Roß gemeint, nicht der Held.

39, 7 ist عياب Pl. von عَيْبَة. Sie verkauft nicht kleine Marktware in Körben, wie es anderswo heißt: ‚sie braucht nicht die Kamele zu melken' u. dgl. m. Die Geliebte ist so vornehm und wohlhabend, daß sie sich nicht niedrer Geschäftigkeit zu befleißigen braucht.

39, 34 ist هرّت wohl ‚knurrten an'. Darin, daß eben die Hunde angeknurrt werden, liegt eine Pointe.

42, 4 übersetze: ‚manche Schuld (Verpflichtung zur Sühne) hab' ich auf mich genommen, die doch ein anderer sich zugezogen hatte'. جنى und جرّ sind ja die eigentlichen Verba für das Begehen sühnpflichtiger Taten. Ob man وفيت به als dritte صفة zu غرم oder als استئناف fassen will, ist gleichgültig.

42, 7 *b* übersetze: ‚der die Männer die (für die Beiwohnung erlaubte) Zeit der Reinheit (im Gegensatz zur Menstruationszeit) vergessen läßt,' der so ist, daß die Männer nicht daran denken mögen, sich ihren Frauen zu nahen.

46, 14 sind القُرَى schon die Dörfer. Eigentliche Städte gibt es ja in der Ghūṭa von Damaskus nicht.

48, 9 würde ich übersetzen: ‚ihr bald die Wahrheit sagte, bald etwas vorlog'.

55, 14 ist حُسَّرا ‚unverschleiert'.

59, 4 *b* nehme ich als Fluch (der natürlich nicht ernst gemeint zu sein braucht): ‚möge ihn das schnelle Todeslos erreichen'.

66, 1 ist معشوقةُ الدَلِّ ‚eine, deren Koketterie geliebt wird', an der man also gerade die Koketterie gern hat.

66, 2 steht تُسدّى wie Hudh. 92, 6. 131, 1; Ibn Doraid, Ištiqāq 44, 3; Abū Miḥǧan (Abel) 17, 1; Ḥuṭaia 7, 13 (Anm.) vom plötzlichen Erscheinen des Traumbildes der Geliebten. — Eb. fasse ich عين سوس als ‚Quelle von Sūs' oder geradezu als Ortsnamen.

67, 3. Die Übersetzung von ثَلِج durch ‚kalt' erweckt eine falsche Vorstellung. Es ist ‚beruhigt, erquickt'; so Ham. 264, 6; 'Omar b. AR (Schwarz) 273 v. 10. 311 v. 6; vgl. noch Agh. 14, 136, 14 f. Dazu ثَلِجَ الى ‚sich beruhigen, zu' ‚sich ruhig einlassen auf' Agh. 20, 8, 9. Dann ثَلِجَت نفسُه ‚er wußte sicher' Ḥassān 100, 2, und so in einfacher Prosa ثَلَجٌ ‚Gewißheit' Belādhorī 28, 3. 214, 16; Bekrī 717, 13.

S. 301 v. 7 *b* bedeutet wohl: ‚in einer Lage, daß dem, welcher ein zu schützendes Heiligtum (Familie) hat, noch ein geschütztes Heiligtum bliebe'. Ich nehme die Worte als Ḥāl-Satz; alles wäre klar, wenn ولذى stände, aber das و kann ja bei Sätzen dieser Art fehlen.

S. 302, 2. الامرّينا kann doch wohl nur auf Personen gehen; aber wer da gemeint sein soll, verstehe ich durchaus nicht.

Die Übersetzung macht einen eigentlichen Kommentar des Hg's. überflüssig. So gibt er denn auch verhältnismäßig wenige und meist kurze Erläuterungen; diese sind aber durchweg sehr dankenswert. Allerdings kann ich nicht überall dem beistimmen, was in den Bemerkungen gesagt wird. So ist 9, 1 sicher das jemenische Ṣan'ā gemeint, wie schon das daneben stehende Ma'rib zeigt. Hätte der Dichter das ganze Land zwischen Syrien und Jemen gemeint, so hätte er jenes nicht durch das obskure dortige Ṣan'ā bezeichnet.

Wenn IQR 14, 15 seine Mutter zu den Qais rechnet, so kann er dabei nicht wohl meinen, daß der Eponym seines Hauptstammes, Kināna, eine Tochter von Qais 'Ailān zur Mutter gehabt haben soll. Die Verwandtschaft, die er im Sinne hat, muß näher liegen. Vielleicht war die Mutter seiner Mutter von den Qais.

Wenn auch Sūra 11, 46 mit الجودىّ der Berg in Arabien gemeint ist, so haben die Muslime doch schon früh das Qardūgebirge als Landungsstelle Noahs von den Christen übernommen und dieses als den Ǧūdī des Korāns angesehen. So ist 32, 7 gewiß auch dies Gebirge gemeint.

Daß der Dichter 39, 36—39 Geschichte gefälscht habe, steht mir nicht fest. Allerdings hatte Suhail b. 'Amr dem Propheten bei der Einnahme Mekkas bis zum letzten Augenblick Widerstand ge-

leistet, aber wir wissen auch, wie sehr sich jener sofort bemühte, sich den hochangesehenen Mann zu verbinden, und es ist wohl möglich, daß gerade ihm zu Liebe ein oder mehrere Chuzâ'iten vor der Blutrache bewahrt wurden, die sie von rechtswegen betreffen sollte und auf der die Angehörigen des oder der Getöteten bestanden.

42, 12 hätte es genügt, zu sagen, daß die Muḍar in die beiden Gruppen der Qais und Chindif zerfielen und daß die Kināna, also auch die Qoraiš und mit ihnen der Dichter, zu den letzteren gehörten.

46, 24 ist مَرْطَى Adjektiv ‚rasch'; so auch sonst von Stuten Agh. 17, 115, 17; Ḥassān 16, 10 (= Ibn Hišām 524, 5); Mu'ammarīn (Goldziher, *Abhl. zur arab. Philol.*) 2, ٥٨, 7 v. u.; vom weiblichen Strauß Aṣma'ī, Wuhūš 21, 270.

Zu 62, 1 ist zu bemerken, daß Jāqūt *Sakrān* falsch lokalisiert. Die folgenden Verse zeigen, daß es im Ḥiǧāz liegt, und das bestätigt Ḥamdānī 227, 26. Es ist kein Grund, v. 2 von 1 zu trennen.

Die Verse S. 288, 5—7 handeln nicht mehr von Muṣ'ab, sondern von Ḥusain (wie 39, 60), der in Ṭaff gefallen ist. Maskin liegt nicht in Ṭaff. Vor v. 5 muß einiges ausgefallen sein.

Die Anordnung der Ausgabe ist sehr zweckmäßig. Daß die Lesarten von C erst als Nachtrag gegeben werden konnten, war nicht Schuld des Hg.'s. Sonst hat man immer alles, was zu einer Stelle gehört, auf derselben Seite zusammen.

Der Ausgabe sind vorzügliche Indices beigefügt.

Ich mache zum Schluß noch einmal auf die von eben so reichem Wissen wie verständigem Urteil zeugende Einleitung aufmerksam und begrüße zum Schluß in Dr. Rhodokanakis, wohl dem ersten modernen Griechen, der sich streng wissenschaftlich mit semitischen Sprachen abgegeben hat, eine für die Erforschung der arabischen Literatur viel verheißende Kraft.

Straßburg i. E., den 28. Juli 1902.

Th. Nöldeke.

Kleine Mitteilungen.

But götzenbild pers. afgh. hind. etc. — PLATTS leitet in seinem Hindust. lex. das wort von Ssk. *puttala* ab, P. HORN von aw. Bûiti. Keines von beiden hat warscheinlichkeit. Das wort ist zu allgemein verbreitet, als dasz man es von einem verhältnismäszig so wenig hervortretenden dämon ableiten könnte; auszerdem setzt es ein bild, eine statue (und tempel) vorausz, die eindruck macht, und verehrung genieszt, daher die bedeutung geliebte u. s. w. Von einer Bûitiverehrung aber ist nichts bekannt. Ebenso wenig kann man disz von puttala sagen. Dagegen lesen wir im Bâġ o bahár (sarguzašt Ázádbakht Bádšâh) von Sarandíp: *us šahr meṅ barâ Butkháneh thá* (in jener stadt befand sich ein groszer tempel des But). Und wie die prinzessin von dem verräterischen anschlag auf den kaufmann von seiten seiner brüder hört, sagt sie: *kis ẓálim-i-khún-khwár ne tujh par yih sitam kiyá? bare But-se bhí na ḍará?* (von welchem blutdürstigen verbrecher ist disz gewalttat an dir begangen worden? hat er sich sogar vor dem groszen But nicht gefürchtet?).

Im weiteren verlauf wird ein tempel erwähnt, der ein zufluchtsort für rechtsuchende war, die sich nicht helfen konnten (faryâd karnâ = duhâî denâ). Dem um seine launḍî durch den hafencommandanten betrogenen kaufmann (sie war die tochter des königs, hatte den islâm angenommen und wollte mit dem persischen kaufmanne durchgehn) wird geraten: [1] *tu bare But ke butkháne meṅ já, aur*

[1] Übersetzung: Du geh in den tempel des groszen But, dort wo man die schuhe auszzieht, ligt ein schwarzer kotzen (grober teppich oder tuch). Es ist ein gebrauch dieses landes, dasz wer immer arm und bedürftig angekomen ist, sich in

jis jagah jútián utárte haiñ, wahàn ek siyáh ṭáṭ paṛá rahtá hai. Is mulk ki rasm hai, ki jo koí muflis aur muḥtáj ho játá hai, us jagah wuh ṭáṭ oṛhkar baithá hai; yahán ke log jo ziyárat ko játe haiñ, muwâfiq apne apne maqdúr ke, use dete hain. Jab dochár din meñ mál jam'a hotá hai, Panḍe ek khil'at baṛe But kí sarkár se dekar use rukhçat karte hain; wuh tawangar hokar chalá játá hai. Koínahíñ ma'lúm kartá ki yih kyauñ thá. Túbhí jákar us palás ke nîče baiṭh, aur háth múñh khúb ṭaraḥ chhipále aur kisú se na bol. Ba'd tin din ke Bahman aur Butparast harchand tujhe khil'at dekar rukhçat kareñ, tu wahán se hargiz na uṭh. Jab niháyat minnat

disen kotzen gehüllt hin setzt. Die leute von dort, die zum besuche des heiligtums gekomen sind, geben ihm jeder seinem vermögen entsprechend. Wenn er zwei, vier, tage lang geld gesammelt hat, komen die priester (Paṇḍâ), geben ihm ein khil'at (kleid) von seiten der verwaltung des groszen But, verabschieden ihn, und er geht wolhabend fort. Niemand verrät, wer es gewesen ist. So geh auch du hin, und setze dich unter diesem kotzen hin, und hand und gesicht wol verhüllt nim, sprich aber zu niemandem. Wenn nach drei tagen ein brahmane oder buddhist wer immer dir ein kleid geben und dich verabschieden will, so steh auf keinen fall auf. Wenn sie ser in dich dringen, so sage, ich benötige kein geld, ich habe keine gir nach reichtum. Ich bin vergewaltigt (maẓlûm man hat mir unrecht angetan und ich kann mir nicht helfen); ich bin gekomen den (hilfe) ruf (nach recht) erheben. Wenn die Mutter der brahmanen mir zu meinem rechte verhilft, gut; wenn nicht so wird der grosze But mir gerechtigkeit widerfaren laszen, und der anrufung wegen jenes verbrechers entsprechen. Solange jene Mutter der brahmanen zu dir nicht komt, so vil einer dir auch zureden mag, gib dich nicht zufrieden. Zuletzt, da sie nicht anders kann, wird sie selbst zu dir komen; sie ist ser alt, 240 jare, und hat 36 söne bekomen, welche die vorstände des Buttempels sind; sie steht bei dem groszen But in hohem ansehn. Darum sind ihre befehle so peremptorisch, dasz grosz und klein, wer immer in disem lande ist, in dem was sie sagt, ihr glück sehen; was sie befiehlt, dem unterwerfen sie sich unbedingt. Fasze nun den saum ihres kleides und sage: ‚O Mutter, wenn du mir vergewaltigtem fremdling an dem verbrecher nicht mein recht verschaffest, so werde ich im dienste des groszen But meinen kopf zerschmettern, dann wird jener sich mein erbarmen, und für mich eintreten.' Fragt sie dich dann nach deiner angelegenheit, so sage: ‚Ich bin ein Perser; um zum groszen But zu wallfaren bin ich von weit her gekomen, und weil ich von eurer gerechtigkeit gehört habe etc.' — Nicht aufgeklärt wird der teilweise sich geltendmachende antagonismus zwischen der Mutter der Brahmanen und dem groszen But. Villeicht gab es wirklich ein änliches institut irgend wo, für brahmanische und buddhistische Inder, und wer bei der instanz für die einen nicht recht erhielt, konnte sich an die instanz für die andern wenden.

kareñ, tab to boliyo ki mujhe rúpiya paisá kuchh derkár nahíñ; maiñ mál ká búkhá nahíñ; main mazlúm húñ; faryád ko áyá húñ. Agar Brahmanoñ kí mátá merí dád de, to bihtar; nahíñ baṛá But merá inçáf karegá, aur us zálim se yihí baṛá But merí faryád ko pahunchegá. Jab tak wuh Má Brahmanoñ kí áp tere pás na áwe, bahuterá koí manáwe, tu rází na húजiyo. Ákhir láchár hokar, wuh khud tere nazdík áwegí; wuh bahut búṛhí bai; do sau chálís baras kí 'umr hai, aur čhhattís beṭe us ke jane hue Butkháne ke sardár haiñ; aur us ká baṛe But ke pás baṛá darjá hai; is sabab us ká itná baṛá ḥukm hai, ki jitne chhoṭe baṛe is mulk ke haiñ, uske kahne ko apní sa'ádat jánte haiñ; jo wuh farmátí hai, ba sar-o-chašm mánte haiñ. Us ká dáman pakaṛkar kahiyo: Ai máí! agar mujh mazlúm musáfir ká inçáf zálim se na karegí, to maiñ baṛe But ki khidmat meñ ṭakkareñ márúngá; ákhir wuh raḥm khákar, tujh se merí sifáriš karegá. Jab wuh terá aḥwál púchhe, to kahiyo: ki maiñ 'Ajam ká rahnewálá húñ; baṛe But kí ziyárat kí kháṭir aur tumhárí 'adálat sunkar kábkosoñ se yaháñ áyáhúñ; etc.

Als am 4. tage die Panḍa (Telugu: eine priesterkaste) kamen, und ihn verabschieden wollten, sagte er: *maiñ gadáí karne nahíñ áyá, balki inçáf ke liye baṛe But aur Brahmanoñ kí mátá ke pás áyá húñ; jab talak apní dád na páúñgá, yaháñ se na jáúñgá* ‚ich bin nicht gekomen um zu betteln, sondern um gerechtigkeit zu erlangen bin ich zum groszen But und zu der Mutter der Brahmanen gekomen; bisz ich nicht mein recht bekomen habe, werd ich von hier nicht fortgehn' disz ist was er nennt *maiñ ne duháí baṛe But kí dí* ‚ich habe den ruf nach recht (die berufung) zum groszen But erhoben'. Sie füren ihn in den tempel, wo auf einem kostbar geschmückten throne (siñghásan) der *baṛá But* sitzt, daneben ein sitz (kursí-i-zarrín etc.), auf welchem die mutter der Brahmanen sitzt, zwei zehn-zwölfjärige knaben neben ihr. Dieselbe gewärt die bitte des kaufmannes, und schickt die zwei knaben zum könige begleitet von den Panḍa in feierlicher procession. Das volk nimt die erde auf welche die zwei knaben getreten haben, als geheiligt auf und legt sich dieselbe auf die augen. Wie der könig schwirigkeit macht,

drohen die knaben mit dem zorne des baṛá But (ab khabardár! tu ṛaḍab meñ baṛe But ke paṛá etc.).

Es ist kaum nötig weiter ausz zu füren, dasz disz alles (abgesehn von der phantastischen auszmalung) auf Buddha hinweist. In einer persischen übersetzung von 1001 nacht steht der vers: *čeh o yek but nebîned kas bi Čîn va Qandahar ender* ‚er ist ein idol dergleichen niemand sei es in China oder in Qandahar siht'. Diese erwähnung ist interessant; der vers stammt ausz einer zeit, wo man sich noch daran erinnerte, dasz Afghanistan buddhistisch war. (Eine griech. red. erwähnt einen tempel des Çešnâg in Kaçmîr.)

Im späteren griechisch findet man auch die schreibung Βουττα.

Königl. Weinberge October 1902. A. LUDWIG.

Eine Konjektur im jüngeren Veda. — Unsere Wissenschaft hat es im allgemeinen nicht nötig, sich eingehender mit textkritischer Detailarbeit zu beschäftigen. Der vortreffliche Zustand der vedischen Texte überhebt uns dieser Arbeit. Wenn ich mir gleichwohl eine Konjektur erlauben will, so tue ich es deshalb, weil sich diese mir vor Jahren von selbst aufdrängte und interessante Perspektiven zu geben versprach.

WEBER gibt *Ind. Stud.* 3, 464 die Kāṭhakam-Fassung der bekannten Viçvarūpa-Legende. Ich übersetze den WEBER'schen Text folgendermaßen: ‚Viçvarūpa war dreiköpfig, des Tvaṣṭar Sohn, der Asuras Schwesternsohn; mit dem einen Kopf trank er den Soma, mit dem zweiten verschlang er die feste Nahrung, mit dem dritten trank er die surā. Da fürchtete Indra: „er wird noch zum Universum werden" (ayam vāva idam bhaviṣyati).' — Nun aber beginnen die Schwierigkeiten; der Text fährt fort: ‚tena samalabhata, tena yugaçaram apadyata' wozu WEBER bemerkt: dieß ist mir unklar. In gleicher Weise äußert sich L. v. SCHROEDER über diese völlig dunkle Stelle in seiner Vorrede zur Textausgabe der Maitrayāṇī-Samhita. Denn das dunkle *yugaçara*, dessen Übersetzung mit ‚Doppelpfeil' nicht glücklich genannt werden kann, findet sich auch dort (MS 2,

4, 1 a A) wieder; cf. auch *Pet. Wörterb.* unter diesem, wo eine Übersetzung des fraglichen Wortes nicht versucht ist. Die folgenden Textworte sind absolut klar: ‚er (Indra) sprach zu einem takṣan, der gerade dastand: „Komme hier her (*ādhava*)! schlage ihm diese seine Köpfe ab.“ Der Takṣan lief zu ihm heran und spaltete ihm mit dem Beile die Köpfe.‘ Aus der Situation geht also hervor, daß Indra den Viçvarūpa überwältigte, mit sich fortführte (*sam-labh*) und offenbar zu einem takṣan, also einem Manne brachte, der gewerbsmäßig mit dem Beile umzugehen verstand. Wenn ich nun aus *yugaçara* ein *yugakāra* mache, so ist alles in schönster Ordnung. Die Korrektur ist sehr leicht und stellt das neu gewonnene Wort, das die Bedeutung von ‚Joch-Macher‘ im Sinne von *rathayuga[kara]* (so vorkommend Bhāg. Pur. 5, 21, 15 cf. *Pet. Wörterb.*) hat, zu dem von WEBER oft und ausführlich besprochenen *rathakāra*. Es handelt sich also um den Vertreter einer Mischkaste oder vielmehr eines Gewerkes, das im brahmanischen Schema als Mischkaste qualifiziert ist und von neuem den Beweis dafür liefert, daß die alte Kasten-Vierheit schon früh zum bloßen Deckmantel einer Unzahl von Kasten im modern-indischen Sinne des Wortes geworden sein muß. Der Verfertiger des ratha-yuga steht naturgemäß in engster Beziehung zu dem takṣan, der sein Handlanger war und auch hier bietet sich die Analogie zu dem rathakāra, der in dem Compositum takṣarathakārayoḥ in der Maitr. Samh. cf. WEBER, *rājasūya* 22 wie jener mit dem takṣan vereint als Vertreter einer Hofcharge auftritt. Dadurch erhält unsere Konjektur eine weitere Stütze. Der rathakāra wie der yugakāra bedurften des takṣan als ihres wahrscheinlich in untergeordneter Stellung stehenden Adjunkten. Einer dieser im Dienste ihres Herrn stehenden Zimmerleute erwies also dem Gotte den Liebesdienst, dem Ungeheuer die Köpfe zu spalten. Schließlich sei noch auf die Stellung der genannten Gewerbe im System der indischen Kaste aufmerksam gemacht. WEBER a. a. O. 22 weist darauf hin, daß nur die Maitr. Samh. im Gegensatz zu Çat. Br.; Taitt. Samh.; Kāṭh in dem takṣan und rathakāra Hofchargen, d. h.: reine Arier sehen, während die übrigen Texte sie be-

reits als çūdra außer Betracht lassen. In seinen *Ind. Stud.* 17, 196 ff. führt er aus, daß der rathakāra zur Anlegung des heiligen Feuers zugelassen, als irdisches Ebenbild der Ṛbhu, der himmlischen Wagner, in den brahmanischen Verband aufgenommen wurde und daß er auch durch die Bestimmung, die das Opferroß begleitende Eskorte beim açvamedha solle im Hause eines rathakāra wohnen, zur Priesterschaft in ein intimeres Verhältnis trat; daß dagegen verschiedene Aufzählungen ihn hinter den vaiçya an die Stelle setzen, wo man sonst den çūdra erwarten würde und es den späteren Kommentatoren schwer wird, ihn in die traivarṇika einzuschieben. Umgekehrt brauchte die indische Scholiasten-Gelehrsamkeit ihn da, wo das traditionelle Kastensystem zur Erklärung alter Bestimmungen nicht ausreichte. WEBER, *Ind. Stud.* 10, 14 erwähnt zu den Vorschriften Ç B 13, 8, 3, 11 = Kāty. 21, 4, 12—17, daß die Kommentatoren in Verlegenheit seien, da ja der Çūdra diesen Gesetzen zuwider gar nicht rite verbrannt werden kann. Sie helfen sich teils damit, daß darunter der rathakāra, als Tochtersohn (resp. Tochterenkel) eines çūdra zu verstehen sei oder meinen, daß die Angabe über den çūdra nur beiläufig angeführt ist. Wenn nun noch zum rathakāra der yugakāra kommt und man die bereits im Ṛgveda (cf. WEBER a. a. O. 17, 198) sich findende Bevorzugung des takṣan berücksichtigt[1], dann, meine ich, stürzt das Gebilde der altbrahmanischen Kasten-Vierheit immer mehr in das Nichts zusammen; konnte es sich doch nicht einmal mit den seiner Zeit vorliegenden Tatsachen abfinden. Noch zwei Tatsachen verdienen unsere Aufmerksamkeit: erstens die Anrede von Seiten des Indra mit ādhava, die den angeredeten takṣan nach Maßgabe des vedischen Umgangszeremoniells zum çūdra stempelt (wie denn auch die Wendung: takṣā vā anyo vā amedhyaḥ Ç B 1, 1, 3, 12 auf das Gleiche hinweist); und zweitens die lautliche Identität des von uns als emendationsbedürftig erkannten *yugaçara* in verschiedenen Texten des schwarzen Yajurveda. Das gewaltige Alter und die frühe Korruption unserer Texte, die selbst in der

[1] Cf. auch A. WEBER, *Episches im vedischen Ritual*, S. 28, 29 Anm. 2.

Periode des Sprachverfalls fortdauernde Entlehnung des Sagengutes der Brahmanenschulen von einander, ja selbst die Wahrscheinlichkeit, daß die behandelte Stelle in einem geschriebenen, nicht mündlich fortgepflanzten Originalwerk den Kompilatoren der uns erhaltenen Texte vorgelegen hat, schimmern hier durch.

Julius von Negelein.

Eine altindische Opferidee. — Auf die so vielfach behandelte Sage vom König Videgha Māthava und seinem Hauspriester Gotama Rāhūgaṇa Çat. Br. 1, 4, 1, 10—16 will ich später in anderem Zusammenhange eingehen. Hier seien nur wenige Worte über die Bedeutung der in der Çat. Br.-Fassung der Legende gebrauchten Wurzel *svad* (*āsvad* a. a. O. 15) gestattet. — Oldenberg, *Buddha* 10 f. sagt bei Erörterung der Legende (es handelt sich in dem indischen Texte speziell um die Worte: *āsvaditam agninā vaiçvānareṇa*): in Indien würde unfruchtbares Land zu fruchtbarem nicht durch den Fleiß ackerbautreibender Bauern, sondern durch opfernde Brahmanen. Nun ich meine, daß das Problem, wie man Opfer zu Befruchtungsmitteln machen konnte, damit denn doch noch nicht bei der Wurzel angefaßt ist. Ein sehr nahe liegendes Analogon zu unserer Stelle bietet Ṛgveda 2, 4, 7: sa yo vyasthād abhi dhakṣat ūrvīṁ paçur na eti svayur agopāḥ, agniḥ çociṣmāṅ atasāni uṣṇaṅ kṛṣṇavyathir asvadayat na bhūma. Ludwig übersetzt den fraglichen Halbvers mit: ‚Der flammende Agni hat, indem er die Dickichte verbrannte, mit Schwärze verwüstend gleichsam die Erde gewürzt.‘ Ich meine, wir könnten statt: ‚indem‘ ein ‚obgleich‘ oder ‚da er doch‘ setzen. Es wird das Wunder des Gottes gepriesen, der zu gleicher Zeit verheerend auftritt, Wald- und Steppenbrände verursacht, einen schwarzen Pfad, also Kohle und Asche, zurückläßt und doch die Erde ‚sozusagen‘ (*iva*) befruchtet. Auf Steppenbrände deutet auch Ludwig (iv, 288) jene Tätigkeit des Agni. Es handelt sich also jedenfalls um willkürlich angelegte große Feuer, wie sie vielfach die primitivste Form des Raubbaus darstellen, indem die Aschenreste das wert-

vollste Düngungsmittel darstellen[1] — eine nationalökonomisch und kulturgeschichtlich gleich interessante Erscheinung. Auf die Häufigkeit von Wald- und Steppenbränden im ältesten Indien macht ZIMMER, *Altind. Leben* S. 45 ff. aufmerksam, ohne daß seine Erklärungen (Blitzschlag, Anzünden von erwärmenden Feuern in der Reifzeit) befriedigten. Was sollen nun aber die in der Çat. Br.-Stelle als Düngungsmittel angeführten Opfer? Die lautliche und sachliche Analogie zu dem erörterten Ṛgveda-Passus leuchtet ohnehin ein. Agni schreitet auch hier als selbständig auftretende Gottheit über die Erde hin, er verdörrt und vernichtet auch hier die Vegetation; endlich gelangt er zu einer Stelle, an der er haltmacht — einem Flusse. Jenseits desselben opfern Brahmanen und machen dadurch das allzu sumpfige und unbewohnbare Land ergiebig. Nun, ich glaube, da liegt doch die Annahme sehr nahe, daß es sich um Brandopfer und deren befruchtende Wirkung handelte. Indem die Brahmanen ihre Opferplätze säuberten oder die durch die eben vollzogenen großen Opfer gesäuberten und geheiligten Plätze an ihre Fürsten abtraten, vollzogen sie eine wichtige kolonisatorische Aufgabe. Der zu den Sattra notwendige Opferplatz war durchaus nicht unerheblich; nach der Angabe eines jungen Textes[2] soll er beim Açvamedha 10 000 Ellen ins Quadrat betragen. Nach demselben Autor soll er in der Hand der beim Opfer diensttuenden Brahmanen bleiben. Daß dieselben ihn zum Anbau benutzt haben werden, ist angesichts der Bestimmung, daß er in der Nähe eines Flusses liegen soll (d. h.: wohl besonders ertragsfähig sein mußte) und daß er in den Händen von denjenigen sich befand, die sich den Gott Agni zum Lieblingsgott erkoren, ihn also als Elementarkraft ihren Zwecken vortrefflich untertan zu machen gewußt haben werden, sehr wahrscheinlich. Es kommt aber noch ein kulturhistorischer

---

[1] Cf. W. ROSCHER, *System der Volkswirtschaft*, Bd. II, Nationalökonomie des Ackerbaus § 24.

[2] In der Übersetzung mitgeteilt von DUBOIS, *Exposé de quelques-uns des principaux articles de la Théogonie des Brahmes, contenant la description détaillée du grand sacrifice du cheval, appelé Asua-Méda;* Paris 1825, S. 8.

Faktor hinzu, der meine Ansicht besonders zu stützen geeignet erscheint. Die Fruchtbarmachung der Felder ist nämlich auch außerhalb Indiens auf eine völlig analoge Art zu erreichen versucht worden: auch außerhalb Indiens hat man dem Boden durch Opfer die Feldfrucht abzuringen gewußt. Man erwäge, daß die großen indischen Opfer, wie Weber so oft betont und Kuhn schon vor ihm nachgewiesen hat, sich bezüglich ihrer Grundidee und dem Jahrestage ihres Beginns aufs engste an germanische Kultgebräuche anschließen. Nun, in Deutschland galt die Asche der zu den Sonnenwendfeiern angezündeten Feuer als ganz besonders fruchtbarkeiterweckend und segenspendend. Der Glaube, daß sie sogar bei Viehkrankheiten helfe, vor Zauberei schütze u. s. w. ist lediglich eine Potenzierung dieser Vorstellung. Ja, soweit das Osterfeuer leuchtet, gedeiht in dem folgenden Jahre das Korn gut und keine Feuerbrunst entsteht.[1] Sollten nicht gerade diese Sonnenwendfeuer im alten Indien eben durch die Inzineration des Gestrüpps und Krautes eine hohe nationalökonomische Bedeutung gehabt haben und soll diese Tatsache nicht umsomehr ins Gewicht fallend gedacht werden, als abergläubisches Vertrauen den Segen der geheiligten Asche- und Kohlenreste an alle Felder und selbst die kleinsten Teile des Feldes mit übertreibender Sorgfalt verteilt haben wird? Gewiß, der Veda spricht von dem Verstreuen der Asche auf die Felder, soweit mir bekannt, nirgends. Sollte aber nicht eine Zeit, die der Entstehung der Sutren vielleicht um Jahrhunderte vorauslag, diesen Brauch ausgeübt, nicht eine kulturhistorische Tradition von so großer Tragweite bewahrt haben? Nicht gar zu oft und niemals um der Sache selbst willen verrät der Veda ein kulturgeschichtliches Faktum. Wir müssen meist zwischen den Zeilen seiner Texte zu lesen wissen und das was er uns verschweigt ist nicht selten wichtiger als das was er uns mitteilt.

Julius von Negelein.

---

[1] Kuhn, *Märkische Sagen* 312.

Die vyadhanayogāḥ im Kāmasūtra p. 368 f. — Herr Professor KUHN macht mich darauf aufmerksam, daß der *Erotik* p. 937 (= Kāmasūtra p. 368) erwähnte Brauch der Südinder nicht sowohl eine Infibulation, als vielmehr eine Perforation der glans penis sei, die ihre Erklärung am besten in dem Aufsatze von MIKLUCHO-MACLAY (*Zeitschr. für Ethnologie* 1876, p. 22 ff.) finde, wo über gewisse Reizmittel ad excitandam augendamque feminae libidinem gehandelt wird. Eine ganze Reihe derartiger Gebräuche finden wir bei PLOSS-BARTELS, *Das Weib*, und bei BLOCH, *Ätiologie*, p. 56 ff. aufgezählt, und wenigstens bei einigen ist es gewiß, daß die Frauen selbst dazu die Anregung geben, indem sie diejenigen Männer zurückweisen, die jener Reizmittel entraten zu dürfen glauben. ‚Dahin gehören Inzisionen in die Eichel und Einpflanzen von Kieseln in die Wunde, bis die Eichel ein warziges Aussehen bekommt (Java), Durchlöcherungen des männlichen Gliedes zum Zwecke der Befestigung von mit Borsten besetzten Stäbchen, Vogelfedern, Stäbchen mit Kugeln („Ampallang" der Dajaks auf Borneo) oder Schnüren, Ringen, glockenförmigen Apparaten, die Umhüllung des Gliedes mit Futteralen aus Tierfellen oder mit bleiernen Cylindern u. s. w.' (BLOCH.)

Ich glaube nun, daß etwas Ähnliches im Kāmasūtra l. c. gemeint ist. Allerdings ist dann wohl die Stelle **न त्वपविद्धस्य कस्यचिद्व्यवहृतिरस्तीति** nicht in Ordnung. So wie der Text in der Ausgabe lautet, kann doch nur übersetzt werden: ‚Niemand aber, der (am Penis) durchbohrt ist, kann die Ausführung (des Koitus) vornehmen.' Gerade das Gegenteil aber müßte dastehen! Durgāprasāda verzeichnet nun die Varianten *vyāhati* und *vyāhṛti*. Letzteres ist sinnlos, während *vyāhati* schon eher passen könnte, wenn man es wagen wollte, die im pw. dazu gegebene engbegrenzte Bedeutung ‚logischer Widerspruch' zu erweitern und das Wort etwa mit Zurückweisung, Fiasko zu übersetzen. Das wäre eine einfachere Behebung der Schwierigkeit, als etwa *anapaviddhasya* zu konjizieren.

Ich habe mich durch die Gegenüberstellung **बालस्य — युवा तु** verleiten lassen, an eine Infibulation zu denken und mir den Vorgang so vorgestellt, daß der Knabe infibuliert wird, wenn er aber

mannbar (yuvā) geworden ist, mit einem śastra die Vernähung auftrennt etc. Vorausgesetzt aber, daß die Lesart *vyāhati* richtig ist, übersetze ich die ganze Stelle nun wie folgt: ‚Niemand aber, dessen Penis perforiert ist, erfährt eine Zurückweisung (macht Fiasko bei den Frauen): daher perforiert man bei den Bewohnern des Südens das Glied, solange das Individuum noch Kind ist, gleichsam wie die Ohren. (‚The people of the southern countries think that true sexual pleasure cannot be obtained without perforating the lingam . . .') Geschieht aber diese Perforation erst nach Eintritt der Mannbarkeit (das ist der Gegensatz!), so läßt der Betreffende mit einem scharfen Instrumente seinen Penis einschneiden und bleibt so lange im Wasser stehen, als Blut kommt. In der darauf folgenden Nacht führe er dann fortgesetzt den Koitus aus, um auf diese Weise (die Wunde) zu reinigen (‚so as to clean the hole'; *vaiśadyārtham*: der Wundkanal soll ausgedrückt und ein Zuheilen verhindert werden!). Einen Tag darauf reinige er dann die Öffnung mit Dekokten. Wenn sie durch Calamus Rotang- und Kuṭaja- (Wrightia antidysenterica-) Pflöcke allmählich erweitert wird, füge er Stärkungsmittel hinzu und reinige die Öffnung mit Süßholz (yaṣṭīmadhuka; ‚liquorice') samt Honig. Darauf vergrößere er sie mit einem Bleiwulste (सीसपत्रकर्णिकया ‚by the fruit stalks of the sima-patra plant'?) und bestreiche sie mit bhallātaka-Öl (Semecarpus Anacardium; ‚with a small quantity of oil'!!). Das sind die Regeln für die Perforation.'

Bei dieser Auffassung der Stelle ergibt sich nun auch zwanglos die Erklärung des im Texte unmittelbar anschließenden tasmin: तस्मिन्नेकाकृतिविकल्पान्यपद्रव्याणि योजयेत्। Es handelt sich dabei nicht etwa um eine weitere Aufzählung von Mitteln zur Vergrößerung des Penis — die nennt Vātsyāyana ja bereits p. 368 Z. 4 ff. im 2. adhyāya! — sondern um spezifische Reizmittel. Die Übersetzung muß also lauten: ‚Dort (d. h. eben in jener künstlich durch Perforation hergestellten Öffnung; „in the hole made in the lingam") bringe man verschiedenartig gestaltete Reizmittel an: das „runde" (vṛttam), das „an einer Seite runde" (ekato vṛttam), das „Mörserchen" (udūkhalakam), das „Blümchen" (kusumakam), das „dornige" (kaṇṭakitam; „arm-

let"?), den „Reiherknochen" (kaṅkāsthi: in der Ausgabe ist der Abtrennungsstrich zu tilgen!), den „Elefantenhauer" (gajaprahārikam; „the goad of the elephant"), die „acht Kugeln" (aṣṭamaṇḍalikam), die „Haarlocke" (bhramarakam? „lock of hair"), „den Kreuzweg" (śṛṅgāṭakam; „place where four roads meet") oder auch noch andere, wie Theorie und Praxis es lehren (? *upāyataḥ karmataś ca*: „and other things named according to their forms and means of using them"). Sie sollen viel aushalten können und müssen je nach Geschmack weich oder rauh sein.'

Für die hier aufgezählten apadravya's ist das Fehlen weiterer Hilfsmittel sehr zu bedauern. Yaśodharas Kommentar bricht ja leider schon am Schlusse des vaiśikam adhikaraṇam ab und Bhāskara Nṛsiṃhamiśra habe ich bisher nicht vergleichen können.

Halle a. S. RICHARD SCHMIDT.

Erklärung.

In einem Wiener Tagesjournal ist vor kurzem eine Unterredung, welche ich mit einem Mitarbeiter jenes Blattes hatte, in verkürzter Form abgedruckt worden. Ich erkläre, daß hierin mancherlei mißverständlich wiedergegeben worden ist.

Insbesondere lege ich Gewicht darauf, festzustellen, daß meine Äußerungen über das Verhältnis der deutschen Assyriologie zu der englischen und französischen sich nur auf die Ausgrabungen und ersten Entzifferungen beziehen; an dem weiteren Ausbau dieser Wissenschaft hat sich die deutsche Forschung seit EBERHARD SCHRADER in hervorragender Weise beteiligt, was ich in meiner Unterredung ausdrücklich betont habe.

Ferner bemerke ich, daß Ausdrücke wie ‚lexikographische Verdienste', ‚Großmannssucht', ‚Gelehrtenrepublik' und ‚die erste Geige spielen' mir nicht geläufig sind und von mir nicht gebraucht wurden.

Eine in diesem Sinn abgefaßte Berichtigung ist an dem Tage, an welchem jene Notiz erschien, von mir der Redaktion jenes Blattes zugeschickt worden.

Wien, im Februar 1903. D. H. MÜLLER.

Über Amitagatis Subhāṣitasaṃdoha.

Von

Johannes Hertel.

Ernst Windisch hat im Jahre 1874 *ZDMG.* xxviii, 185—262 zum ersten Male über Hemacandras Yogaśāstra berichtet und die ersten vier prakāśa dieses Werkes im Original mit Übersetzung und Anmerkungen veröffentlicht. Seitdem haben wir durch Bühler erfahren, daß diese vier prakāśa nur ein Teil des ganzen Werkes sind, das vielmehr aus zwölf Kapiteln besteht.[1] Der Inhalt der einzelnen prakāśa ist in Kürze folgender:

I. Vorwort. Quintessenz der Jainalehre. Zwei Definitionen des *samyakcâritra*, dessen Ausübung in der Beachtung der fünf großen *vrata* oder in den fünf Arten der *samiti* und den drei Arten der *gupti* besteht. Schilderung des Wandels des tugendhaften Laien.

II. III. Die Pflichten des gṛhamedhin.

IV. Der Geist und sein Verhältnis zum Körper. Leidenschaften und Besiegung derselben. Gesetz, Welt und Vertiefung (*dhyāna*).

V. Gewisse zum Yoga gehörige Übungen, die übernatürliche Kräfte gewähren.

VI. Über Nutzlosigkeit und Nutzen einiger Übungen zur Erlösung.

VII. Meditation über Körper.

VIII. Meditation über heilige Wörter und Silben.

---

[1] Über das Leben des Jaina Mönches Hemachandra (Wien 1889), S. 36 und S. 83 f., Anm. 80.

IX. Meditation über die Gestalt des Arhat.

X. Meditation über den formlosen Parātman. Andere Einteilung der Meditationen.

XI. Das śukladhyāna.

XII. Schlußbemerkungen des Verfassers über das, was den Yogin zur Erlösung führt.

Die meisten Handschriften enthalten nur die ersten vier Prakāśa, welche für die Laien wertvoll sind und ‚ihnen noch jetzt häufig als Textbuch für ihre Pflichten erklärt werden'.[1]

Nach BÜHLER[2] ist das Werk bald nach saṃv. 1216 verfaßt.

Mit diesem Werke ist es nun interessant, ein *Digambara*-Buch zu vergleichen, das nach seinem Kolophon saṃv. 1050 abgeschlossen wurde, nämlich den *Subhāṣitasaṃdoha* Amitagatis.[3] Es ist nämlich höchst wahrscheinlich, daß Hemacandra dieses *Kompendium* gekannt und benutzt hat. Da der Raummangel hier nicht verstattet, den Text zu veröffentlichen, so begnüge ich mich mit einer kurzen Angabe des Inhalts. Die Ausgabe, die ich mit SCHMIDT gemeinsam vorbereite, wird voraussichtlich in nicht zu langer Zeit in Indien erscheinen. Wir beabsichtigten, den *Subhāṣitasaṃdoha* mit der *Dharmaparīkṣā* zusammen zu veröffentlichen. SCHMIDT hatte auch bereits das Berliner Ms. vollständig kopiert. Da wir aber auf dem Kongreß in Hamburg erfuhren, daß das zweite Werk schon von anderer Seite in Angriff genommen worden ist, so verzichteten wir darauf, und auch in den folgenden Zeilen schließe ich es im ganzen von der Betrachtung aus.

Das Alter des Subhāṣitasaṃdoha steht durch seinen Kolophon fest, den *S* und *L* übereinstimmend bieten. Nachdem Amitagati bis

---

[1] BÜHLER, a. a. O. S. 84. [2] BÜHLER, a. a. O. S. 36.

[3] Die Straßburger Hs. S. 345, die ich mit *S* bezeichne, erhielt ich durch Prof. LEUMANNS freundliche Bemühung, der mich zuerst auf das Werk aufmerksam machte, zur Abschrift. Damit kollationierte ich *L*, d. i. I. O. 669 = R. R. 5. E, das mir durch TAWNEYS Güte zur Benützung überlassen wurde, während *B*, die Berliner Hs. Ms. or. fol. 2130, die nur etwa die Hälfte (bis XIV, 6ª) des Textes enthält, von R. SCHMIDT verglichen wurde.

auf den hier fehlenden *Vīrasena* dieselbe Lehrerreihe gegeben hat, wie am Ende der *Dharmaparīkṣā*,[1] fährt er fort:

यः सुभाषितसंदोहं[2] शास्त्रं पठति भक्तितः ।
केवलज्ञानमासाद्य यात्यसौ मोक्षमक्षयम् ॥

Sodann folgt eine Strophe, die den Wunsch enthält, daß das Buch, so lange die Welt besteht, die Freude der Weisen auf Erden bilden solle, und darauf die Schlußstrophe:

समारूढे पूतश्चिद्गगनसतिं विक्रमनृपे
सहस्रे वर्षाणां प्रभवति हि पञ्चाशदधिके ।
समाप्तं पञ्चम्यामवति धरणीं मुञ्जनृपतौ
सिते पक्षे पौषे बुधहितमिदं शास्त्रमनघम् ॥[3]

Der Inhalt des Buches ist didaktisch-polemisch, didaktisch insofern, als es die Ethik der Digambara erläutert und Vorschriften für die Lebensführung der Laien (श्रावक, गृहस्थ, गृहमेधिन्) und Mönche (मुनि, यति, योगिन्, तपोधन, साधु) gibt, polemisch, insofern es wiederholt die brahmanischen Lehren angreift. Die Polemik ist meist recht sachlich gehalten, und man sieht es dem Verfasser an, daß er es, um Proselyten zu machen, kluger Weise unterläßt, unnötige Erbitterung hervorzurufen.

Amitagati teilt sein Kompendium in 32 Kapitel. Jedes derselben behandelt einen abgeschlossenen Gegenstand und ist mit verschwindenden Ausnahmen in einheitlichem Metrum geschrieben. Die Anzahl der Strophen ist in allen Hss. bis auf 12 Strophen im sech-

---

[1] S. Weber, *Verz. d. Sanskrit- und Prākṛit-Hss.* Nr. 2019.

[2] In dem prosaischen Kolophon geben die Hss. als Titel *subhāṣita*ratna*saṃdoha*.

[3] Das Datum bereits gegeben von Colebrooke, *Essays* II, 53. 462 f.: ‚dated in the year 1050 from the death of Vicramáditya, and in the reign of Munja, who was uncle and predecessor of Rájá Bhója . . . (of Dhārā; 993/94)', Bhandarkar (*Rep.* 1882/3, p. 45: ‚he wrote or compiled the work in Saṁvat 1050 or 994 A. D.' etc.), Leumann (*WZKM* XI, 311: ‚composed in 993 A. D.'), Bühler (*Epigraph. Ind.* I, 228, setzt an Stelle von Bhandarkars Berechnung die Jahre 993/4 A. D.) und Duff, *Chronology of India*, p. 102 (994 A. D).

sten Kapitel, vier im neunten und eine im einunddreißigsten dieselbe. Folgende Tabelle gibt eine Übersicht über die Themen, die Anzahl der Strophen und die Metra jedes Kapitels.

Kap.	Thema	Strophen	Metrum
1	विषयविचार	21	*mālinī.*
2	क्रोधनिषेध	21	*vasantatilakā.*
3	मानमायानिषेध	20	
4	लोभनिवारण	20	
5	इन्द्रियरागनिषेध	20	
6	स्त्रीदोषविचार	13[1]	*sragdharā.*
7	मिथ्यात्वसम्यक्त्वनिरूपण . .	52	*vaṃśastha.*
8	ज्ञाननिरूपण	30	1—11. 13—22. 25. 26. 28—30 *upajāti.* 12. 23. 27 *indravajrā.* 24. *upendravajrā.*
9	चारित्रनिरूपण	29[2]	1—9. 11—17. 21—27 *upajāti.* 18. 19. 29 *indravajrā.* 10. 20. 28 *upendravajrā.*
10	जातिनिरूपण	26	*pṛthvī.*
11	जरानिरूपण	24	*hariṇī.*
12	मरणनिरूपण	26	*śārdūlavikrīḍita.*
13	सामान्यानित्यतानिरूपण . .	24	1—5 *śārdūlavikrīḍita.* 6—10 *pṛthvī* 11—24 *śikhariṇī.*
14	दैवनिरूपण	32	1—31 *āryā.* 32 *pañcakāvalī.*
15	जठरनिरूपण	26	1—25 *āryā.* 26 *pañcakāvalī.*
16	जीवसंबोधन	25	*sragdharā.*
17	दुर्जननिरूपण	24	*śārdūlavikrīḍita.*
18	सुजननिरूपण	24	*mandākrāntā.*
19	दाननिरूपण	24	
20	मद्यनिषेधन	25	*drutavilambita.*
21	मांसनिरूपण	26	1—12. 15—23. 25. 26 *upajāti.* 13 *upendravajrā.* 14. 24 *indravajrā.*
22	मधुनिषेध	22	*śloka.*

[1] *B* und *L* haben als Titel स्त्रीगुणदोषविचारपञ्चविंशतिः und haben zu Anfang des Kapitels 12 Strophen mehr. Da diese alle die weiblichen Reize preisen, so ist es klar, daß wir in ihnen eine Interpolation sehen müssen. Unten werden wir auf eine weitere Interpolation stoßen, die diese beiden Hss. enthalten.

[2] In *B* und *L* 33.

Kap.	Thema	Strophen	Metrum
23	कामनिषेध	26	*dodhaka.*
24	वेश्यासंगनिषेधन	25	*svāgatā.*
25	द्यूतनिषेधक	21	*rathoddhatā.*
26	आप्तविचार	22	*sragdharā.*
27	गुरुस्वरूपनिरूपण	26	*rucirā.*
28	धर्मनिरूपण	22	*mālinī.*
29	श्लोकनिरूपण	28	1—26 *toṭaka.* 27 *vaṃśastha.* 28 *śārdūlavikrīḍita.*
30	श्लोचनिरूपण	22	*vasantatilakā.*
31	श्रीश्रावकधर्मकथन	117[1]	1—116 *śloka.* 117 *sragdharā.*
32	द्वादशप्रकारतपश्चरणनिरूपण	36	1—28 *toṭaka.* 29—35 *sragdharā.* 36 *śārdūlavikrīḍita.*
	आशिस्	8	1 *sragdharā,* 2 *pṛthvī,* 3. 4. 7 *śārdūlavikrīḍita,* 5 *mālinī,* 6 *śloka,* 8 *śikhariṇī.*

Es sind also 21 Metra vertreten, so zwar, daß meist ein Kapitel auch ein einheitliches Metrum hat. Abgesehen von den indravajrā-upendravajrā-upajāti-Kapiteln 8. 9. 21 bilden davon nur Ausnahmen Kap. 13, dessen (knappe) erste Hälfte in zwei anderen Metren geschrieben ist, als die zweite, die āryā-Kapitel 14 und 15, die je mit einer pañcakāvalī-Strophe schließen, Kap. 29, in dem auf 26 toṭaka-Strophen eine vaṃśastha- und eine śārdūlavikrīḍita-Strophe folgen, sowie die letzten beiden Kapitel. Kap. 31 schließt seine lange Ślokenreihe mit einer sragdharā, und von XXXII, 29 an kommen zum Abschlusse des Werkes noch verschiedene Metren zur Verwendung. Im allgemeinen aber ist der Grundsatz gewahrt, daß gleichartiger Inhalt in gleichartigem Metrum gegeben wird. Wir haben eben nicht, wie der Titel vermuten ließe, eine Anthologie nach Art der dem Bhartṛhari zugeschriebenen Śatakāni vor uns — obwohl an diese viele Anklänge vorliegen —, sondern ein Lehrgedicht, das seine Themata systematisch durchspricht.

Die Kapitel 1—7, 8 teilweise, 10—18, 20, 24 f. sind allgemein ethischen, also nicht speziell jinistischen Inhalts. Der Verfasser hat

[1] In *L* ist XXXI, 93 ausgefallen.

sich in ihnen auch öfters an bekannte, wohl brahmanische Vorbilder angelehnt. Einige Beispiele mögen diese Behauptung stützen:

IV, 3:

वित्ताशया खनति भूमितलं सतृष्णो
धातून्गिरेर्धमति धावति भूमिपाये।
देशान्तराणि विविधानि विगाहते च
पुत्रं विना न च नरो लभते स तृप्तिम्॥

Vgl. Vairāgyaś. 4 Nirṇ. Sāg. Pr., 5 v. BOHLEN:

उत्खातं निधिशङ्कया क्षितितलं ध्माता गिरेर्धातवो
निस्तीर्णः सरितां पतिर्नृपतयो यत्नेन संतोषिताः।
मन्त्राराधनतत्परेण मनसा नीताः श्मशाने निशाः
संप्राप्तश्च वराटकोऽपि न मया तृष्णेऽधुना मुञ्च माम्॥

VI, 12 (*B. L.* 24):

दुःखानां या निधानं भवनमविनयस्यार्गलः स्वर्गपुर्याः
स्वधावासस्य वर्त्म प्रकृतिरयशसः साहसानां निवासः।
धर्मारामस्य शस्त्री गुणकमलहिमं मूलमेनोद्रुमस्य
मायावल्लीधरित्री कथमिह वनिता सेव्यते सा विदग्धैः॥

Vgl. Śṛṅgāraś. 98, ed. BOHLEN 76 (in demselben Versmaß!):

आवर्तः संशयानामविनयभवनं पत्तनं साहसानां
दोषाणां संनिधानं कपटशतमयं चेचमप्रत्ययानाम्।
स्वर्गद्वारस्य विघ्नो नरकपुरमुखं सर्वमायाकरण्डं
स्त्रीयन्त्रं येन सृष्टं विषममृतमयं प्राणिनामेकपाशः॥

X, 9:

क्षणेन शमवानतो भवति कोपवान्संसृतौ
विवेकविकलः शिशुर्विरहकातरो वा युवा।
जरार्दिततनुस्ततो विगतसर्वचेष्टो जरी
दधाति नटवन्नरः प्रचुरवेषरूपं वपुः॥

In der nächsten Strophe kommt der Vergleich mit dem Schauspieler nochmals. Vgl. Vairāgyāś. 114, v. BOHLEN 51:

क्षणं बालो भूत्वा क्षणमपि युवा कामरसिकः
क्षणं वित्तैर्हीनः क्षणमपि च संपूर्णविभवः।
जराजीर्णैरङ्गैर्नट इव वलीमण्डिततनु-
र्नरः संसारान्ते विशति यमधानीजवनिकाम्।

x, 26:

मनोभवशरार्दितः स्मरति कामिनीं यां नरो
विचिन्तयति सापरं मदनकातराङ्गी परम्।
परोऽपि परभामिनीमिति विभिन्नभावे स्थितां
विलोक्य जगतः स्थितिं बुधजनास्तपः कुर्वते॥

Vgl. Nītiś. 2:

यां चिन्तयामि सततं मयि सा विरक्ता
साप्यन्यमिच्छति जनं स जनोऽन्यसक्तः।
अस्मत्कृते च परितुष्यति काचिदन्या
धिक्तां च तं च मदनं च इमां च मां च॥

xiii, 6:

वपुर्व्वसनमस्मति प्रसभमन्तको जीवितं
धनं नृपसुताद्यस्तनुमतां जरा यौवनम्।
वियोगदहनं सुखं समदकामिनीसंगजं
तथापि बत मोहिता दुरितसंग्रहं कुर्वते॥

Vgl. Vairāgyaś. 108, v. Bohlen 39:

व्याघ्रीव तिष्ठति जरा परितर्जयन्ती
रोगाश्च शत्रव इव प्रहरन्ति देहम्।
आयुः परिस्रवति भिन्नघटादिवाम्भो
लोकस्तथाप्यहितमाचरतीति चित्रम्॥

xiv, 4:

दुःखं सुखं च लभते यत्नेन यतो यदा यथा यच।
दैवनियोगात्प्राप्यं तत्तेन ततस्तदा तथा तच॥

Vgl. Pañc. ii, 17 (18 Kos.) = ii, 12 Orn. = ii, 3 Südl. P. = i, 34 Hitop. ed. Schlegel:

यस्मात्त्र येन च यथा च यदा च यत्त्र
यावत्त्र यच्च च शुभाशुभमात्मकर्म ।
तस्मात्त्र तेन च तथा च तदा च तत्त्र
तावत्त्र तच्च च कृतान्तवशादुपैति ॥

XIV, 19:

चिनोति यन्मयूराञ्हरितयति शुकान्बकान्सितीकुरुते ।
कर्मैव तत्करिष्यति सुखासुखं किं मनःखेदैः ॥

Vgl. Hitop. ed. Pet. I, 140 = Südl. P. II, 71:

येन शुक्लीकृता हंसाः शुकाश्च हरितीकृताः ।
मयूराश्चित्रिता येन स मे वृत्तिं विधास्यति ॥

XIV, 21:

द्वीपे जलनिधिमध्ये गहनवने वैरिणां समूहेऽपि ।
रक्षति मर्त्यं सुकृतं पूर्वकृतं भृत्यवत्सततम् ॥

Vgl. Nītiś. 97 (v. BOHLEN 95):

वने रणे शत्रुजलाग्निमध्ये महार्णवे पर्वतमस्तके वा ।
सुप्तं प्रमत्तं विषमस्थितं वा रक्षन्ति पुण्यानि पुरा कृतानि ॥

XIV, 22:

गच्छतु यातु विदेशं प्रविशतु धरणीतलं खमुत्पततु ।
विदिशं दिशं तु गच्छतु नो जीवस्त्यज्यते विधिना ॥

Vgl. Nītiś. 101 (v. BOHLEN 91):

मज्जत्वम्भसि यातु मेरुशिखरं शत्रूञ्जयत्वाहवे
वाणिज्यं कृषिसेवनादि सकला विद्याः कलाः शिक्षताम् ।
आकाशं विपुलं प्रयातु खगवत्कृत्वा प्रयत्नं महा-
न्नाभाव्यं भवतीह कर्मवशतो भाव्यस्य नाशः कुतः ॥

Noch näher kommt dieser ‚Bhartṛhari'-Strophe

XIV, 32:

गिरिपतिराजसानुमधिरोहतु यातु सुरेन्द्रमन्दिरं
विशतु समुद्रवारि धरणीतलमेकधिया प्रसर्पतु ।
गगनतलं प्रयातु विदधातु सुगुप्तिमनेकधायुधै-
स्तदपि न पूर्वकर्म सततं वत मुञ्चति देहधारिणम् ॥

Ferner xvii, 11:

गाढं श्लिष्यति दूरतोऽपि कुरुतेऽभ्युत्थानमार्द्रेक्षणो
दत्त्वार्धासनमातनोति मधुरं वाक्यं प्रसन्नाननः।
चित्तान्तर्गतवञ्चनो विनयवान्मिथ्यावदी दुष्टधी-
र्यो दुःखामृतभर्मणा विषमयो मन्ये कृतो दुर्जनः॥

Vgl. Hitop. ii, 150 ed. Pet. = Südl. P. i, 98 Hab.

दूरादुच्छ्रितपाणिरार्द्रनयनः प्रोच्छासितार्धासनो
गाढाश्लिङ्गनतत्परः प्रियकथाप्रश्नेषु दत्तादरः।
अन्तर्गूढविषो बहिर्मधुमयश्चातीव मायापटुः
को नामायमपूर्वनाटकविधिर्यः शिक्षितो दुर्जनैः॥

xxiv, 5:

संदधाति हृदयेऽन्यमनुष्यं
यान्यमाकृयति दृष्टिविशेषैः।
अन्यमर्थिनमतो भजते तां
को बुधः श्रयति पण्यपुरंध्रीम्।

Vgl. Śṛṅgāraś. 68, v. Bohlen 81:

अल्पन्ति सार्धमन्येन पश्यन्त्यन्यं सविभ्रमाः।
हृदये चिन्तयन्त्यन्यं प्रियः को नाम योषिताम॥

Daß diese Strophen wirklich alle unabhängig von einander entstanden sein sollten, ist gewiß sehr unwahrscheinlich. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir in Amitagati den Nachahmer vermuten, der aber sicherlich keinen literarischen Diebstahl in unserem Sinne hat begehen wollen. Es ist wohl anzunehmen, daß er sich an Allbekanntes aus der brahmanischen Literatur anlehnte, um die Brahmanen zu gewinnen. Gleich zu Anfang der *Dharmaparīkṣā* ahmt er unverkennbar den Beginn des Kumārasaṃbhava nach, dessen Kenntnis er doch wohl bei seinen Gegnern voraussetzen durfte:

तत्रास्ति शैलो विजयार्धनामा यथार्थनामा महनीयधामा।
पूर्वापराम्भोधितटावगाही गाहं स्थितः शेष इव प्रसार्य॥ २१॥

Wenn jemand die löbliche Absicht hegt, sich unentdeckt mit fremden Federn zu schmücken, so wird er nicht just in die erste Strophe seines Epos die Verse setzen:

Juristerei und Medizin
Und leider! auch Theologie.

Mit der eben gegebenen 21. Strophe aber beginnt Amitagati seine *Dharmaparīkṣā*. Was vorhergeht, ist Einleitung.

Um nun eine Anschauung davon zu geben, wie unser Dichter in seinem *Subhāṣitasaṃdoha* die einzelnen Themata behandelt, lasse ich hier den in *ratoddhatā* abgefaßten xxv. Gesang folgen, der vom Spiele handelt. Wenn dabei leider noch eine Stelle (14 d) unverständlich bleibt, so bitte ich zu bedenken, daß ich nur zwei fehlerhafte Hss. habe, von denen die eine noch dazu die zweite Stelle nicht bietet. Zur Herstellung eines wirklich befriedigenden Textes bedarf ich noch weiteren hs. Materials.

यानि कानिचिदनर्थवीचिके व्यसनसागरजले निमज्जताम् ।
सन्ति दुःखनिलयानि देहिनां तानि चाक्षरमणेन निश्चितम् ॥ १ ॥
तावदत्र पुरुषा विवेकिनस्तावदेति (!) सुजनेषु पूज्यताम् ।
तावदुत्तमगुणा भवन्ति च यावदक्षरमणं न कुर्वते ॥ २ ॥
सत्यशौचशमशर्मवर्जिताः धर्मकामधनतो बहिःकृताः ।
द्यूतदोषमलिना विचेतनाः कं न दोषमुपचिन्वते जनाः ॥ ३ ॥
सत्यमस्यति करोत्यसत्यतां दुर्गतिं नयति हन्ति सन्नतिम् ।
धर्ममन्ति वितनोति पातकं द्यूतमत्र कुरुतेऽथवा न किम् ॥ ४ ॥
द्यूततोऽपि कुपितो विकम्पते विग्रहं भजति तन्नरो यतः ।
जायते मरणमारणक्रिया तेन तच्छुभमतिर्न दीव्यति ॥ ५ ॥
द्यूतदेवनरतस्य विद्यते देहिनां न करुणा विना तया ।
पापमेति परदुःखकारणं श्वभ्रवासमुपयाति तेन सः ॥ ६ ॥
पैशुनं कटुकमश्रवःसुखं वक्ति वाक्यमनृतं विनिन्दितम् ।
वञ्चनाय कितवो विचेतनस्तेन तिर्यगतिमाचमेति सः ॥ ७ ॥
अन्यदीयमविचिन्त्य पातकं निर्घृणो हरति जीवितोपमम् ।
द्रव्यमत्र कितवो विचेतनस्तेन गच्छति कदर्थतां चिरम् ॥ ८ ॥

श्वभ्रदुःखपटुकर्मकारिणीं कामिनीमपि परस्य दुःखदाम् ।
द्यूतदोषमखिनोऽभिलष्यति संसृतावटति तेन दुःखितः ॥ ९ ॥
जीवनाशनमनेकधा दधद्भस्म चरमणोद्यतो नरः ।
स्वीकरोति बहुदुःखमक्षधीस्तत्प्रयाति भवकाननं यतः ॥ १० ॥
साधुबन्धुपितृमातृसज्जनान्मन्यते न तनुते मखं कुले ।
द्यूतरोपितमना निरक्षधीः श्वभ्रवासमुपयात्यसौ यतः ॥ ११ ॥
द्यूतनाशितधनो गताशयो मातृवस्त्रमपि योऽपकर्षति ।
श्लीलवृत्तिकुलजातिदूषणः किं न कर्म कुरुते स मानवः ॥ १२ ॥
घ्राणकर्णकरपादकर्तनं यद्वशेन लभते शरीरवान् ।
तत्समक्षसुखधर्मनाशनं द्यूतमाश्रयति कः सचेतनः ॥ १३ ॥
धर्मकामधनसौख्यनाशिना वैरिणाचरमणेन देहिनाम् ।
सर्वदोषनिलयेन सर्वदा सम्पदा खलु सहाश्रमाहिषम् ॥ १४ ॥
यद्वशाद्भृतयजन्मनाशनं युद्धराटिकलहादि कुर्वते ।
तेन शुद्धधिषणा न तन्वते द्यूतमत्र मनसापि मानवाः ॥ १५ ॥
द्यूतनाशितसमस्तभूतिको बभ्रमीति सकलां भुवं नरः ।
जीर्णवस्त्रकृतदेहसंवृतिर्मक्षकाहितभरः क्षुधातुरः ॥ १६ ॥
याचते नटति याति दीनतां लज्जते न कुरुते विडम्बनाम् ।
सेवते नमति याति दासतां द्यूतसेवनपरो नरोऽधमः ॥ १७ ॥
रुध्यतेऽन्यकितवैर्निषेध्यते बध्यते वचनमुच्यते कटु ।
नीयतेऽथ परिभूयते नरो हन्यते च कितवो विनिन्द्यते ॥ १८ ॥
हन्ति ताडयति भाषते वचः कर्कशं रटति खिद्यते व्यथाम् ।
संतनोति विदधाति रोधनं द्यूततोऽथ कुरुते न किं नरः ॥ १९ ॥
जल्पितेन बहुना किमत्र भो द्यूततो न परमस्ति दुःखदम् ।
चेतसेति परिचिन्त्य सज्जनाः कुर्वते न रतिमत्र सर्वथा ॥ २० ॥
श्लीलवृत्तगुणधर्मरक्षणं स्वर्गमोक्षसुखदानपेशलम् ।
कुर्वताचरमणं न तत्त्वतः सेव्यते सकलदोषकारणम् ॥ २१ ॥

॥ इति द्यूतनिषेधैकविंशतिः ॥

Zu *3 a.* Hier habe ich den Sandhi aufgehoben, weil offenbar Reim beabsichtigt ist. Es finden sich bei Amitagati öfters so durch-

reimende Strophen, die es fast rätlich erscheinen lassen, den Sandhi überhaupt am Ende der einzelnen Pāda aufzuheben.

7 d ist in dieser Form ein Herstellungsversuch. Beide Hss. lesen: तेनतिर्य[S. र्ध्व]गतिमेतितेनस: — Ein तिर्यगति wäre nicht ganz unmöglich. Vgl. *PW* s. v. तिर्य und तिर्यग. Selbst dann aber gibt die Zeile noch keinen Sinn.

14 d vermag ich nicht zu heilen. Die Zeile ist nur in *S* erhalten.

16 c °संवृतिर् meine Besserung. *S*: संहतिर्, *L*: संततिर्.

Kap. I—XXX machen zum großen Teil den Eindruck, als wären sie als Exkurse zu XXXI gedacht, das dem *śrāvaka* ‚im Anschluß an die heiligen Bücher' (श्रुतानुसारतो XXXI, 1) seine Lebensführung vorzeichnet und zu XXXII, das dem Leben des Büßers gilt. Sie sollen offenbar den Leser für das System empfänglich machen, und darum betonen sie das allgemein Indische, abgesehen natürlich von den speziell jinistischen Kapiteln 8 (teilweise), 9, 19, 21—23, 25—30, die in meist ruhiger, sachlicher Weise polemisieren. Am Ende des 26. Kapitels z. B., in dem Amitagati die *āpta* oder ‚Erlöser' behandelt, legt er unter anderem dar, daß die Götter zur Erlösung völlig ungeeignet seien. In je einer Strophe wird an mythologischen Beispielen gezeigt, wie sündhaft die einzelnen Götter selbst sind, wobei allerdings recht starke Ausdrücke fallen. Diese den Brahmanen sicherlich schmerzliche Darlegung schließt unser Autor jedoch mit den beschwichtigenden Worten:

> शेषां दोषा मयोक्ता वचनपटुतया द्वेषतो रागतो वा
> किंत्वेषोऽत्र प्रयासो मम सकलविदं ज्ञातुमाप्तं विदोषम् ।
> शक्तो बोधुं न चान्य त्रिभुवनहितकृद्विद्यमानः परत्र
> भानुर्नोदेति यावन्निखिलमपि तमो नावधूतं हि तावत् ॥

Wir wenden uns nun zu einer Betrachtung des XXXI. Kapitels, indem wir Hemacandras zweites und drittes Kapitel damit vergleichen. Folgende Disposition läßt das Verhältnis deutlich erkennen:

Absicht des Vfs., die Pflichten der Hausväter (गृहमेधिनाम्) darzulegen 1.
Sie heißen 12 *aṇuvratāni* 60.
Diese sind: das 5fache *aṇuvrata*
„ 3 „ *guṇavrata* } 2
„ 4 „ *śikṣāvrata*
} Hem. II, 1.

I. Das *aṇuvrata*: 1. *ahiṃsā*, 3—7. 30. Hem. II, 18—52.
2. *satyam*, 8—11. „ II, 53—64.
3. Enthaltung vom Diebstahl, *adattaparivarjanam*, 12—16. „ II, 65—75.
4. Enthaltung von Ehebruch und Hurerei, *svastrīrati*, 17—25. „ II, 76—104.
5. *aparigraha, pramāṇa*, 26—29. „ II, 105—114.

II. Das *guṇavrata*: 43.
1. *digvirati*, 31—34. Hem. III, 1—3.
2. *deśavirati*, 35—38.[1] „ III, 83.
3. *anarthadaṇḍavirati*, 39—42. „ III, 72—80.

III. Das *śikṣāvrata* 59.
1. *sāmāyikavrata*, 44—46. Hem. III, 81—82.
2. *prauṣadhavrata*, 47—50. „ III, 84—85.[2]
3. *bhogopabhogasaṃkhyāna*, 51—54. „ III, 4—71.
4. *dāna*, 55—58. „ III, 86—87.

IV. *saṃnyāsa* und *sallekhanā*,[3] 61—63.
V. Glaube (*darśana* 101, *saddṛṣṭi* 68, *samyaktvam* 69 f., *saṃvega* 70), 64—71.
} Cf. III, 130—154, namentl. 147.

VI. Die 11 zum *mokṣa* führenden *guṇāḥ* 83 und Bezeichnung der Leute, die sie besitzen.

---

[1] Als zweites *guṇavrata* nennt H. das *bhogopabhoyamānavrata*, entsprechend dem dritten śikṣāvrata Amitagatis: *bhogopabhogasaṃkhyāna*.

[2] Bei Hem. *poṣadhavrata* genannt und als 3. gezählt. Als zweites hat H. das *deśāvakāśikavrata*, das dem *deśaviravitrata* (2. guṇavrata) Amitagatis entspricht. Das 4. *śikṣāvrata* nennt Hem. *atithisaṃvibhāgavrata*.

[3] Hem. III, 147 und Jacobi, *SBE* XXII, 74 haben dafür *saṃlekhanā*. Jacobi erklärt den Ausdruck als ‚a twelve-years' mortification of the flesh'.

1.	*darśana*	darśanin 72.
2.	*aṇuvrata*	vratin 73.
3.	*sāmāyika*	sāmāyikavān 74.
4.	(*proṣadha*)	proṣadhin 75.
5.	*saṃyama*	76.
6.	Nichtausübg. d. Beischlafs am Tage	divāmaithunanirmuktaḥ 77.
7.	Nichtausübung des Beischlafs . . .	brahmacārī 78.
8.	Enthaltung vom *ārambha*	nirārambhaḥ 79.
9.	Aufgabe alles *grantha*	nirgrantha 80.
10.	Aufgabe des Billigens der Sünde (pāpa)	tena anumananaṃ muktam 81.
11.	Strengstes Fasten[1]	*tyaktoddiṣṭaḥ* 82.

VII. Die 70 *malāḥ*, 102.							Hem. III, 88.
5 Sünden gegen das erste				*aṇuvrata*		84.	„ III, 89.
„	„	„	„	2.	„	85.	„ III, 90.
„	„	„	„	3.	„	86 f.	„ III, 91.
„	„	„	„	4.	„	88 f.	„ III, 92.
„	„	„	„	5.	„	90 f.	„ III, 93.
„	„	„	„	1.	*guṇavrata*	92.	„ III, 95.
„	„	„	„	2.	„	93.	„ III, 115.
„	„	„	„	3.	„	94 f.	„ III, 113.
„	„	„	„	1.	*śikṣāvrata*	96.	„ III, 114.
„	„	„	„	2.	„	97.	„ III, 116.
„	„	„	„	3.	„	98.	„ III, 96—112.
„	„	„	„	4.	„	99.	„ III, 117.
„	„	„	den		*saṃnyāsa*	100.	
„	„	„	das		*darśana*	101.	„ II, 17.

VIII. Belohnung für das *śrāvakavrata* ist der *mokṣa* 103.

IX. Das Musterleben des Laien, 103—116. Hem. III, 119—153.

X. Schlußstrophe 117. Hem. III, 154.

---

[1] स्वनिमित्तं त्रिधा येन कारितोऽनुमतः कृतः। नाहारो गृह्यते पुंसा त्रयोद्दिष्टः स भक्षते ॥

Wenn sich so für Hemacandras zweites und drittes Kapitel genau entsprechende Abschnitte bei Amitagati finden, so ist auch das erste Kapitel des *Yogaśāstra* nicht ohne Parallelen im *Subhāṣitasaṃdoha*. Es entsprechen sich:

Amitagati IX.	Hemacandra I.	Amitagati IX.	Hemacandra I.
3	19	10	35
4	20	11	36
6	21	12	37
7	22[1]	13	38
8	23	14	39
9	24		

Den Strophen Hemac. I, 25—34 scheinen die Strophen XXXI, 72—83 des Subhāṣitasaṃdoha zum Vorbild gedient zu haben. In beiden Fällen handelt es sich um Ausübung vorher genannter Tugenden. Im einzelnen ist freilich hier die Parallele nicht durchzuführen.

Es ergibt sich aus dieser Übersicht, daß die drei ersten Kapitel des *Yogaśastra* dem Inhalte und der Disposition nach so genau zum 31. und 9. Kapitel des *Subhāṣitasaṃdoha* stimmen, als es die abweichenden Lehren der *Digambara* und *Śvetāmbara* und die Anlage beider Werke gestatten. Wenn also nicht etwa beide Schriftsteller eine gemeinsame Grundlage vor sich hatten, so folgt *Hemacandra* hier den Spuren *Amitagatis*. Nach unserer vergleichenden Liste ist die bei Hemacandra unproportionierte Behandlung einiger

[1] Dem Wortlaute nach lehnt Hemacandra sich an zwei Strophen einer Parallelstelle bei Amitagati XXXI, 14. 16. an.

Amit. XXXI, 14:

jīvanti prāṇino yena dravyataḥ saha bandhubhiḥ | jīvitavyaṃ tatas teṣāṃ haret tasyâpahārataḥ ||

16:

arthā bahiścarā prāṇāḥ prāṇināṃ yena sarvathā | paradravyaṃ tataḥ santaḥ paśyanti sadṛśaṃ mṛdā ||

Hem. I, 22:

anādānam adattasyâsteyavratam udīritaṃ | bāhyāḥ prāṇā nṛṇām artho haratā taṃ hatā hi te ||

Punkte auffällig. Die *ahiṃsā* wird von Amitagati in 5, von Hem. in 35 Strophen, die *svastrīrati* von Am. in 9, von Hem. in 29, das *bhogopabhogasaṃkhyāna* von Am. in 4, von Hem. in 68 Strophen behandelt. Dem *saṃnyāsa* widmet Am. 4, Hem. 25 Strophen, dem Musterleben des Laien der erstere 14, der letztere 35 Strophen. Das hängt aber nur damit zusammen, daß Amitagati die betreffenden Gegenstände in anderen Teilen seines Werkes eingehend, teilweise wiederholt behandelt hat, so daß sie dem Leser seines 31. Kapitels bereits bekannt waren. Hemacandra, der sein Werk anders angelegt hatte, folgt auch hier offenbar Amitagatis Spuren, muß dabei aber die Übersichtlichkeit seiner Darstellung opfern.

Es entsprechen sich z. B.:

Hem. II,	2. 3.	und Amitagati, Kap. VII.
„ II,	4—10	XXVI.
„ II,	11—14	XXVIII.
„ II,	19—52	XXI.
„ III,	8—17	XX.
	18—33	XXI.
	36—41	XXII.
	130—136	VI. XXIII.

Ebenso lassen sich aus Hemacandras viertem Kapitel noch einige Parallelen geben:

Hem. IV, 9—11	Am. II.
„ IV, 12—17	„ III.
„ IV, 18—22	„ IV.
„ IV, 24—33. 45—48.	„ V.
„ IV, 49—59	„ XIII.

Schließlich ist es in diesem Zusammenhange sicherlich interessant, daß sich ein paar Wörter, die das PW nur aus Hemacandras Wörterbuch belegt, bei Amitagati finden, so: XXX, 12 **अर्णस्** ‚Wasser' und XVII, 12 **दुन्दुभि** ‚Gift'; vgl. auch **वल्भ** ‚Essen' IX, 12, bei Hem. und Halāy. **वल्भन**.

Wir werfen zum Schluß dieser kurzen Betrachtung noch einen Blick auf die wichtigsten übrigen speziell jinistischen Kapitel.

Kap. viii handelt vom Wissen (ज्ञान). Es wird definiert:

अनेकपर्यायगुणैरुपेतं विलोक्यते येन समस्ततत्त्वम्।
तदिन्द्रियानिन्द्रियभेदभिन्नं ज्ञानं जिनेन्द्रैर्गदितं हिताय ॥ ९ ॥

Durch dasselbe bewahrt der Mensch die drei Kleinode, wird den Lüsten (अत्यन्तशरीरसौख्यात्) abgeneigt und rein (2. 3); er wird für andere ein Lehrer und erlangt dadurch Ruhm und Glück (4). Es vernichtet das karman (5. 6). Reichtum (7) und Königtum (8. 9) sind ihm nicht zu vergleichen. Es bringt allen Segen (10). Je mehr man das von den Jinanātha ‚gesehene' Wissen erlangt, desto besser ist man imstande, die Sünde zu vernichten (11). *Dharma, artha, kāma* (!)[1] und *mokṣa* sind nur durch das Wissen möglich (12). Ohne Wissen sind alle Handlungen unnütz (13). Nur durch den Elefantenhaken ‚Wissen' ist der brunsttolle Elefant ‚Wille' (*manas*) auf den rechten Pfad zu leiten (14). Es ist ein drittes Auge, ‚fähig zum Blick in alle reine Wahrheit, keines Lichtes bedürfend und in allen drei Welten ununterbrochen tätig (15)'. Es gibt Fähigkeit zu allen weltlichen Geschäften, Ruhm, Anspruch auf Achtung der Guten und Fähigkeit zum Werke der Befreiung (16).

धर्मार्थकामव्यवहारशून्यो विनष्टनिःशेषविचारबुद्धिः।
रात्रिं दिवं भक्षणसक्तचित्तो ज्ञानेन हीनः पशुरेव मुग्धः ॥ १७ ॥

Alle religiösen Tugenden ohne das Wissen führen nicht zum Glück (18. 19). Die Sonne erleuchtet eine Zeit lang einen beschränkten Raum, das Wissen die ganze Dreiwelt unaufhörlich (20). Aber: ‚Ein

[1] Dabei hat Amitagati ein Kapitel कामनिषेध! Vgl. auch Kap. i, 5 und 6, xxv, 3 u. s. w. Amitagati tritt überhaupt öfter mit den Lehren der Jaina in Widerspruch. Der Tod z. B. wird bei ihm wiederholt bald als ein Gut, bald als ein Übel betrachtet. Kap. xviii, 4 wird der Löwe des Elefantenmordes wegen, den er für seine Jungen ausübt, als Vorbild eines साधु gepriesen. xx, 4 wird tadelnd von dem Säufer gesagt: गच्छति वस्त्रमधस्तनमीक्षते, für einen Digambara gewiß sehr auffällig. Sollte Amitagati etwa gar ein bekehrter Brāhmaṇa sein? In der brahmanischen Mythologie war er jedenfalls gut bewandert (s. Kap. xxvi).

Wissen, welches nicht ein reines Schiff zur Überfahrt über das Meer der Existenzen ist, kein Waldbrandfeuer für den Brennstoff alles Unglücks, durch welches man nicht den zehngliedrigen Dharma ausübt,[1] das wird nicht gebilligt von den erhabenen Jinas' (जिनेन्द्रचन्द्रैः) (21). Das Wissen ist das Augenpaar, das durch den Wald der Existenzen den Weg zur Stadt der Befreiung zeigt (22). Durch das Wissen erreicht man alles, ohne dasselbe nichts (23). Besser alles Unheil erduldet,[2] denn als Unwissender gelebt! (24). Alle religiösen Tugenden verschwinden bei einem, der des Wissens entbehrt (25). Nicht Verwandte, Freunde und ein gnädiger Fürst vermögen so viel Gutes zu tun, wie das Wissen (26).

शक्यो वशीकर्तुमिभोऽतिमत्तः सिंहः फणीन्द्रः कुपितो नरेन्द्रः।
ज्ञानेन हीनो न पुनः कथंचिदित्यस्य दूरेण भवन्ति सन्तः॥ २७॥[3]

Der Wissende schlägt den richtigen Weg zur Erlösung ein und meidet die Genüsse des *saṃsāra* (28). Er nützt sich und anderen, meidet das Laster und wendet sich zur Tugend (29). Darum weichen die Lauteren nicht vom Wissen (30).

Das IX. Kapitel handelt vom rechten Wandel.

सद्दर्शनज्ञानबलेन भूता पापक्रियाया विरतिस्त्रिधा या।
जिनेश्वरैस्सन्नदितं चरित्रं समस्तकर्मचयहेतुभूतम्॥ १॥

‚Die Jina-Fürsten haben das „Wandel" genannt, was den Untergang jeglichen karmans verursacht, die dreifache (d. h. in Gedanken, Worten und Taten geschehende) Enthaltung von der Begehung von Sünden, welche entsteht durch die Kraft des rechten Glaubens und des rechten Wissens' (1).

शमं च यं मिश्रमुपागतायां तन्नाम्नि कर्म प्रकृतौ विधातः।
द्विधा सरागेतरभेदतश्च प्रजायते साधनसाध्यरूपम्॥ २॥ (?)

Fünffach ist das vrata: die Abkehr von hiṃsā, anṛta, steya, jayā-saṃga, anya-saṃga (Verkehr mit Weibern und andern)[4] (3). Die

[1] S. unten S. 128 ff. die Analyse von XXVIII. [2] Darunter auch der Selbstmord!
[3] Vgl. Nītiś. ed. BOHLEN 4, Suppl. 1; ed. Kṛṣṇaśāstri 4. 11.
[4] Die fünf *mahāvratāni*, Hem. I. *SBE.* XXII, 202 ff.

jīva (Seelen) zerfallen in vier bewegliche (*trasa*) und fünf unbewegliche (*sthāvara*) Arten: die Beschützung derselben durch Gedanken, Worte und Taten ist das *ahiṃsāvrata*[1] (4).

स्पर्शेन वर्णेन रसेन गन्धाबद्न्यथा वारि गतस्वभावम्।
तत्प्रासुकं साधुजनस्य योग्यं पातुं मुनीन्द्रा जिगदन्ति जैनाः ॥ ५ ॥[2]

‚Da das Wasser, abgesehen von Gefühl, Farbe, Geschmack und Geruch keine Eigenschaft hat, so ist das schnell dahineilende für die Guten zum Trinken geeignet, so sagen die jinistischen Muni-Fürsten' (5).

‚Wahre, leidenschaftslose, unschädliche, reine, von der Sprache des *gṛhastha* verschiedene (गृहस्थभाषाविकलं), förderliche Rede spreche der Yati' (6).[3] ‚Ein Muni, welcher fremdes Gut, das in einem Dorfe u. s. w. verloren u. s. w. ist, nicht nimmt in Gedanken, Worten und Werken, auch wenn es klein u. s. w. ist, hält das in der Welt *adattagrahanavarjana* genannte Gelübde' (7).[4] Das Enthalten von Ansehen, Berühren und Anreden der Frauen, über deren Reize das Auge wie über die der nächsten weiblichen Verwandten gleiten muß, nennt man *amaithunatvam* (8).[5] Das *naiḥsaṃgya* besteht in der Enthaltung in Gedanken, Worten und Werken von den mancherlei ‚Besitzarten' (परिग्रहाः), die beseelt und unbeseelt sind (9).[6]

---

[1] 1. mahāvrata, Hem. I, 20. — Die vier Arten der beweglichen Seelen sind nach dem Hindī-komm. von *S* die mit 2, 3, 4 und 5 Sinnen, die fünf Arten der unbeweglichen die mit Erd-, Wasser-, Feuer-, Wind- und Pflanzenkörper. Diese Einteilung weicht von der des Uttarādhyayana ab (*SBE* XLV, p. 206).

[2] प्रासुकं, s. Hem. Yogaś. III, 53. — Die Strophe zerreißt den Zusammenhang und scheint interpoliert zu sein.

[3] Vor dieser Strophe stehen in *B* und *L* noch vier andere, die Bestimmungen über das Trinkwasser enthalten. Ich halte sie wie die oben gegebene fünfte Strophe für Interpolationen, da sie den Zusammenhang unterbrechen. Die beiden letzten sind außerdem in abweichendem Versmaß geschrieben. — Str. 6 enthält das 2. mahāvrata, Hem. I, 21.

[4] 3. mahāvrata, Hem. I, 22.

[5] 4. mahāvrata, Hem. I, 23.

[6] 5. mahāvrata. XXXI, 62 werden die hier सचेतनाचेतनभेदतोत्था: परिग्रहा: genannt: बाह्या: und अभ्यन्तरा: संगा: ॥

‚Weil für den Muni, da er ein *yuga* voraussehen muß und infolge des Zerstörens und der Qual der Geschöpfe das Gehen (zu dem er) durch seine Geschäfte (gezwungen ist), am Tage und auf einem von Geschöpfen freien Pfade das beste ist, so ist die *īryāsamiti* verkündet worden' (10).[1] — Es folgen sodann die Definitionen der *bhāṣāsamiti* (11), *eṣaṇā-samiti* (‚die Speise eines Muni [मुनिप], die frei ist von den Speisefehlern, die im Geber und Nehmer liegen, rein ist hinsichtlich der sich aus *manas*, *vacas* und *kāya* ergebenden Modifikationen, und zu der Zeit genossen wird, die die heiligen Bücher bestimmen, die nennt man die samiti, die den Namen eṣaṇā führt')[2] (12), *ādānanikṣepaṇa*-samiti[3] (13) und der *pratiṣṭhāpaṇa*-samiti (14).[4] Letztere wird definiert:

दूरे विशाले जनजन्तुमुक्ते
गूढे विरुद्धे त्यजतो मलानि।
पूतां प्रतिष्ठापननामधेयां
वदन्ति साधोः समितिं जिनेन्द्राः॥ १४॥

Nach einer abschließenden Strophe (15) werden die drei gupti[5] mit einer Strophe (16) abgetan:

प्रवृत्तयः स्वान्तवचस्तनूनां सूत्रानुसारेण निवृत्तयो वा।
याता जिनेशाः कथयन्ति तिस्रो गुप्तीर्विधूताखिलकर्मबन्धाः॥ १६॥

---

[1] Die fünf *samiti*. Hem. I, 35 ff. Uttarâdhy. XXIV, 2. 3 ff. — Die vorliegende Strophe lautet: युगान्तरप्रेक्षणतः स्वकार्याद्दिवा पथा जन्तुविवर्जितेन। यतो मुनेर्जीवविबाधहान्या गतिर्वरेर्यासमितिः समुक्ता॥

[2] अनुन्नमोत्पादनवल्भदोषा मनोवचःकायविकल्पशुद्धा। स्वकारणा या मुनिपस्य भुक्तिस्तामेषणाख्यां समितिं वदन्ति॥ Nach *SBE* XLV, p. 131 n. 7 und ebenda S. 129 sind 42 Speisefehler zu meiden.

[3] आदाननिक्षेपविधेर्विधाने द्रव्यस्य योग्यस्य मुनेः प्रयत्नः। आदाननिक्षेपणनामधेयां वदन्ति सन्तः समितिं पवित्राम्॥ Hem. I, 38 und SBE XLV, 129 heißt diese samiti nur *ādāna-samiti*.

[4] Hem. I, 39 *utsarga-samiti*, Uttarâdhyayana XXIV, 2 *uccāra-samiti* genannt.

[5] Hem. I, 40—42. Uttarâdhy. XXIV, 2. 19 ff.

Diesen so 13fachen Wandel kann man ferner in fünf Teile zerlegen nach den vrata *sāmāyika* u. s. w. (17)[1] Die folgende Strophe lautet:

पञ्चाधिका विंशतिरस्तदोषैरुक्ताः कषायाः क्षयतः शमाद्वा ।
तेषां यथाख्यातचरित्रमुक्तं तन्मिश्रितायामितरं चतुष्कम् ॥ १८ ॥[2]

Der rechte Wandel macht erst den rechten Glauben und das rechte Wissen wertvoll (19). Der rechte Wandel muß leidenschaftslos sein (20). Er muß frei sein vom saṃga (21). Wer ihn besitzt, braucht sich vor der andern Welt nicht zu fürchten (22); er besitzt ein unvergleichliches inneres Glück (23), von dem der Leidenschaftliche (सराग) nichts ahnt (24 f.).

विनिर्मलं पार्वणचन्द्रकान्तं यस्यास्ति चारित्रमसौ गुणज्ञः ।
मानी कुलीनो जगतोऽभिगम्यः कृतार्थजन्मा महनीयबुद्धिः ॥ २६ ॥
गर्भे विलीनं वरमत्र मातुः प्रसूतिकालेऽपि वरं विनाशः ।
असंभवो वा वरमङ्गभाजो न जीवितं चारुचरित्रमुक्तम् ॥ २७ ॥[3]
निरस्तभूषोऽपि यथा विभाति पवित्रचारित्रविभूषितात्मा ।
अनेकभूषाभिरलंकृतोऽपि विमुक्तवृत्तो न तथा मनुष्यः ॥ २८ ॥
सद्दर्शनज्ञानतपोदमाद्याश्चारित्रभाजः सफलाः समस्ताः ।
व्यर्थाश्चरित्रेण विना भवन्ति ज्ञात्वेह[4] सन्तश्चरिते यतन्ते ॥ २९ ॥

Mit diesen Strophen schließt das Kapitel.

Das XXVI. Kapitel behandelt Erlösung und Erlöser (āpta).

Die ewige Seligkeit (सुखमनवरतं) entsteht durch Vernichtung des karman, durch rechten Wandel, durch rechte Erleuchtung (सत्प्रबोधात्), durch rechte heilige Schriften (सच्छ्रुतात्), durch einen

---

[1] Hem. III, 81. 82. IV, 52. Uttarâdhy. XXIX (*SBE* XLV, p. 159. 163). Nach Amitag. XXXI, 59 ist das mit sāmāyika beginnende śikṣāvrata vierfach! XXXI, 96 werden aber fünf Sünden dagegen aufgeführt.

[2] Ich vermag diese Strophe nicht zu übersetzen. Vgl. Hem. IV, 6. Dort sind nur vier Leidenschaften (*krodha*, *māna*, *māyā*, *lobha*) aufgeführt, allerdings dann gleichfalls mit einer Vierteilung!

[3] Vgl. ad Hitop. p. 4 वरं गर्भस्रावो etc.

[4] Es ist vielleicht ज्ञात्वेति zu lesen; aber alle drei Hss. haben den obigen Text.

Erlöser. Wenn man die Sünden erkannt hat, verfällt man nicht in Fehler (1). Der ist ein Erlöser, der die in den *saṃsāra* führenden *rāga*, *dveṣa* und *moha* überwunden hat (2). Wie kann man also den *Śiva* und *Viṣṇu*, die sich nicht beherrschen konnten und sich mit *Pārvatī* und *Lakṣmī* zu einem Körper einten, oder *Indra*, dem seine Geilheit 10×100 *bhagas* eintrug, für Erlöser halten? (3). Die Herren (इन्द्राः), die trotz aller Heldentaten die Sinne nicht zügeln können, sind keine Erlöser, sondern der Herr (ईष) ist es, der in der Dreiwelt die Sinne gezügelt hat (4), der beredt die Wahrheit verkündet hat (5), der Gott (देव), der mit reinem Auge alle Wahrheit erkennt (6), der Gott, der Zusammenhang zwischen *kartṛ* und *karman* gelehrt hat (7. 8). Wie können die Götter erlösen, die sich mit einer *Śakti* vereinigen, einem Unheil bringenden Weibe? (9). Die von *Madanas* Pfeil getroffenen Götter sind verächtliche Wesen (10). Jägern gleich vernichten sie ihre Feinde mit allen möglichen Waffen; mit Blut besudelt erregen sie Schrecken (11).[1]

‚Da das Geschöpf umherirrt in dem dichten Walde der Existenz, der voll ist von den Jägern Krankheit und Angst, in dem die Sinnengenüsse das Wild, Geschlechtslust, Zorn u. s. w. die Schlangen sind, der reich ist an den Bäumen der Leiden, so sagt, ihr Verständigen, welche mögen wohl die Getadelten sein, wenn die, die als Herrscher diese abscheuliche Drei: Weib, Rauschtrank und Fleisch genießen, trotzdem die Götter sind, denen Verehrung gebührt!' (12). Die können nicht Erlöser sein, die alle die 18 Fehler (दोष) besitzen: Schlaf, Sorge (चिन्ता), Niedergeschlagenheit, Ermüdung, Geschlechtslust, Rausch, Schweiß (! स्वेद), Schmerz (खेद), Leichtsinn, Hunger, Zuneigung (राग), Abneigung (द्वेष), Durst, Tod, Geburt,

[1] यै सगृह्यायुधानि घतरिपुरुधिरैः पिञ्जराक्षाग्ररेखा
वक्त्रेष्वासासिचक्रक्रकचहलगदाशूलपाशादिकानि ।
रौद्रभूभङ्गवक्त्राः सकलभवभतां भीतिमुत्पादयन्ते
ते चेद्देवा भवन्ति प्रणिगदत बुधा खुब्धकाः के भवेयुः ॥

Diese Strophe kann als Specimen des sehr gut geschriebenen Kapitels dienen.

Alter, Krankheit, Trauer (13). *Rudra* ist kein Erlöser, der abscheuliche, mit seinem bluttriefenden Elefantenfell, der auf dem Leichenfeld tanzt und das Fleisch der Geschöpfe verzehrt, mit *Gaurī* und *Gaṅgā* einen Leib bildet, *Tripura* verbrannt hat und die *Daitya* vernichtet (14); ebensowenig *Viṣṇu* (*-Kṛṣṇa*), der die untadelige *Padmā* verstieß und mit dem Hirtenweib Umgang pflegte, des Herz auf Schlafen und Wachen gerichtet ist (निद्राविद्राणचित्तः), der Betrüger, der Mörder der *Dānava*, von Liebe und Feindschaft erschüttert, der (als Arjuna) Fuhrmann war, der wie ein विट mit den Weibern der Liebe pflegt (15); oder der äußerst gemeine (अतिनीचः ?)[1] Brahma, der mit von *Kāntu* versengtem Herzen, mit verkrüppelten Füßen, vier Gesichter erlangte, ... dessen fünftes Gesicht der infolge einer Lüge erzürnte *Śambhu* ihm abhieb (16); auch nicht *Bhānu*, der täglich mit den Asura kämpft, von Krankheit gemartert, von Angst gequält von Rāhu verschlungen wird und dennoch seine Geliebte ‚bedient' (17). ‚Der törichte *Ṣaḍāsya*, von Kandarpa versengt, brach seinen Wandel an einer Wäldlerin; der König der Dreißig ward von Gautama verflucht, weil er sein Herz an dessen Weib gehängt hatte; *Vahni* verzehrt alles grausamen Sinnes und ist gierig nach Schlangen und Rauschtrank. Nicht ein Gott unter diesen wird frei von Sünde gesehen . . . .' (18). Wie könnten also diese sündigen und infolge ihrer Sünden unentschlossenen und schwachen Götter *śama*, *yama*, *niyama* verleihen, die zur Erlösung führen? (19). Sie führen nur in den saṃsāra. Der leidenschaftslose *Jinapati* allein ist der Erlöser (20. 21).

‚Nicht habe ich die Fehler dieser (Götter) besprochen, um meine Beredtsamkeit zu zeigen, aus Feindschaft (gegen die Götter) oder Liebe (zu *Jinapati*). Nur dies ist hier mein Bestreben, den Allwissenden, den Erlöser, den Fehlerlosen zu erkennen. Und doch kann der Heiland der Dreiwelt (त्रिभुवनहितङ्कत्) hier nicht verstanden werden, der nur im Jenseits erkannt wird. Solange die Sonne nicht aufgeht, ist alles Dunkel noch nicht verscheucht' (22).[2]

---

[1] *S*: स ब्रह्माप्रोतिवीनः, *L*: स ब्रह्माप्रोतिवीनः ॥ [2] Text oben S. 116.

Der XXVIII. Gesang behandelt den *dharma* (die Religion und Frömmigkeit).

‚Reinen Sinnes (klaren Verstandes) sollen die Verständigen hier die Religion[1] beobachten, die die ganze Welt schützt wie ein achtunggebietender (*ādṛtātmā*) Vater, die die Menge der Leiden verbrennt wie das Feuer einen Haufen Brennmaterial, die glückbringende Seligkeit gewährt und den Feind *saṃsāra* vernichtet' (1). Wer die Religion des Jina nicht befolgt, der wirft den reinen Edelstein weg, der das tödliche Gift (*ugram*) der Sünde vernichtet (2). ‚Alle Welt verkündet die Religion nur mit der Zunge (*śabdamātreṇa*); aber keiner lebt ihr nach. Aber wo auch die gleichen Worte vorhanden sind, geht die Religion ihre verschiedenen Wege (*vividhabhedam*). Das Wasser der Tugend ist hier in der Welt wie das Wasser' (3). Wer, durch fortwährenden Sinnendienst verblendet, einer Religion folgt, nach der lebende Wesen getötet werden, der verschmäht das *amṛta*, um Gift zu trinken (4). ‚Wenn Tötung von Opfertieren, Ehebruch und Genuß von berauschenden Getränken, Fleisch u. a. die Religion gibt, die die Wurzel aller Seligkeit ist, dann sagt, ihr Verständigen, wodurch ergibt sich denn für die Menschen der abscheuliche Abgrund, der aus dem Leiden der verschiedenen Geburten besteht?' (5). Wenn auch das Unmögliche möglich würde: aus dem Töten lebender Wesen entsteht nie Religion (Frömmigkeit) (6). Durch Tötung, Lüge, Diebstahl, Ehebruch und Haften am Weltlichen (*saṃga*) entsteht kein religiöses Verdienst (7). Es folgt nun die Definition des zehnfachen *dharma*, die ich wörtlich anführe:[2]

---

[1] Denn Jina ist selbst zum Gott geworden, und Bedenken, wie sie L. v. SCHROEDER in seiner Übersetzung des Dhammapadam S. 131 ff. äußert, treffen hier nicht zu. *Dharma* deckt unsere Begriffe ‚Religion' und ‚Frömmigkeit'. Je nach dem Zusammenhang habe ich bald diesen, bald jenen Ausdruck dafür eingesetzt.

[2] Hemacandra IV, 92 führt folgende zehn Teile des *dharma* auf, die ich in der Reihenfolge Amitagatis gebe: **क्षान्ति** (Am. 8), **मार्दव** (Am. 9), **ऋजुता** (Am. 10), **सूनृत** (Am. 11), **शौच** (Am. 12), **संयम** (Am. 13), **तपस्** (Am. 14), **मुक्ति** (Am. 15), **अकिंचनता** (Am. 16), **ब्रह्म** (Am. 17).

अतिकुपितमनस्के कोपनिष्पत्तिहेतुं विदधति सति शत्रौ विक्रियां विचरूपाम् ।
वदति वचनमुच्चैर्दुःश्रवं कर्कशादि कलुषविकलता या तां क्षमां वर्णयन्ति ॥ ८ ॥
व्रतकुलवलजातिज्ञानविज्ञानरूपप्रभृतिजमदमुक्तिर्या विनीतस्य साधोः ।
अनुपमगुणराशेः शीलचारित्रभाजः प्रणिगदत विनीता मार्दवत्वं मुनीन्द्राः ॥ ९ ॥
कपटशतनदीष्णैर्वैरिभिर्वञ्चितोऽपि निकृतिकरणदक्षोऽप्यक्षसंसारभीरुः ।
तनुवचनमनोभिर्वक्रतां यो न याति गतमलमृजुमानं तस्य साधोर्वदन्ति ॥ १० ॥
मदमदनकषायप्रीतिभूत्यादिभूतं वितथमवितथं च प्राणिवर्गोपतापि ।
श्रवणकटु विमुच्य श्वापदेभ्यो हितं यदृचनमवितथं तत्कथ्यते तथ्यबोधैः ॥ ११ ॥
दहति स्फुटिति लोभो लाभतो वर्धमानस्तृणचयमिव वह्निर्यः सुखं देहभाजाम् ।
व्रतगुणशमशीलध्वंसिनस्तस्य नाशः प्रणिगदत मुमुक्षोः साधवः साधु शौचम् ॥ १२ ॥
विषयविरतियुक्तिर्या जितात्मस्य साधोर्निखिलतनुमतां यद्रक्षणं स्यात्त्रिधापि ।
तदुभयमनवद्यं संयमं वर्णयन्ते मननरविमरीचिध्वस्तमोहान्धकाराः ॥ १३ ॥
गलितनिखिलसंगोऽनङ्गसंगेऽप्रवीणो विमलमनसि पूतं कर्मनिर्णाशनाय ।
चरति चरितमर्थं संयतो यन्मुमुक्षुर्मथितस्वकृतमाद्यं तत्तपो वर्णयन्ति ॥ १४ ॥
जिनगदितमनर्थध्वंसि शास्त्रं विचित्रं परममृतसमं यत्सर्वसत्त्वोपकारि ।
प्रकटनमिह तस्य प्राणिनां यद्धिताय तमभिदधति शान्तास्त्यागधर्मं यतीन्द्राः ॥ १५ ॥
यदिह जहति जीवाजीवजीवोत्थभेदात्त्रिविधमपि मुनीन्द्राः संगमङ्गेऽप्यसंगाः ।
जननमरणभीता जन्तुरक्षानदीक्षा गतमलमनसस्तत्स्यात्सदाकिंचनत्वम् ॥ १६ ॥
वरतनुरतिमुक्तेर्वीक्षमाणस्य नारीः स्वसृदुहितृसवित्रीसंनिभाः सर्वदैव ।
जननमरणभीतेः कूर्मवत्संवृतस्य गुरुकुलवसतिर्या ब्रह्मचर्यं तदाहुः ॥ १७ ॥
जननमरणभीतिध्वानविध्वंसदक्षं कथितनिखिलदोषं भूषणं देहभाजाम् ।
इति दशविधमेनं धर्ममेनोविमुक्ता विदितभुवनतत्त्वा वर्णयन्ते जिनेन्द्राः ॥ १८ ॥

Diese Strophen können als Kommentar zu Hemacandra, Yogaś. IV, 92 dienen, vorausgesetzt, daß Hemacandra mit den bei ihm entsprechenden Ausdrücken dieselben Begriffe verbindet, wie Amitagati. Es bedeutet also bei dem letzteren: **क्षमा** Gleichmut bei Beleidigungen; **मार्दवत्वम्** Bescheidenheit, **ऋजुमन्** Ehrlichkeit, **वचनमवितथम्** unschädliche und förderliche Rede (auch Nichtaussprechen der Wahrheit, wenn diese schaden kann!), **शौचम्** Freisein von Habsucht, **संयमः** Bezähmung der Sinne und Schonung lebender Wesen, **तपस्**

die Kasteiung eines Mannes, der allem *saṃga* und Geschlechtsverkehr entsagt hat, zum Zwecke der Erlösung, **त्यागधर्मः** die Verkündigung der Lehre der Jina, **अकिंचनत्वम्** Nicht-Haften am eigenen Körper, an lebenden Wesen, an nicht lebenden Wesen und an den Produkten lebender Wesen (?), **ब्रह्मचर्यम्** das Wohnen im Hause des Guru unter Beobachtung absoluter Keuschheit.

Das Kapitel schließt:

हरति जननदुःखं मुक्तिसौख्यं विधत्ते रचयति शुभवृद्धिं पापवृद्धिं धुनीते।
भवति सकलजन्तूच्चकर्मशत्रून्निहन्ति प्रशमयति मनो यस्तं बुधा धर्मभाजः॥ १९॥
विषयरतिविमुक्तिर्यत्र दोषानुरक्तिः शमयमदमसक्तिर्मत्सरारातिभक्तिः।
जननमरणभीतिर्द्वेषरागावधूतिर्भजत तमिह धर्मं कर्मनिर्मूलनाय॥ २०॥
गुणिततनुमतितुष्टिं मित्रतां शत्रुवर्गे गुरुचरणविनीतिं तत्त्वमार्गप्रणीतिम्।
जिनपतिपदभक्तिं दूषणानां तु मुक्तिं विदधति सति जन्तौ धर्ममुत्कृष्टमाजः॥ २१॥
मनति मनसि यः सज्ज्ञानचारित्रदृष्टीः शिवपदसुखहेतून्दीर्घसंसारसेतून्।
परिहरति च मिथ्याज्ञानचारित्रदृष्टीः भवति विगतदोषस्तस्य मर्त्यस्य धर्मः॥ २२॥

॥ इति धर्मनिरूपणद्वाविंशतिः॥ २८॥

Das XXXII. Kapitel ist speziell für den *yati* geschrieben und behandelt die Kasteiung. Es beginnt mit einer Übersicht der inneren und äußeren Kasteiung, rühmt dann in beredter Sprache den Nutzen derselben und endigt mit einer Art Apotheose der Selbstpeinigung. Es ist daraus ersichtlich, daß es starker Überredungsgabe bedurfte, um die *yati* zu dieser schwersten ihrer Pflichten zu bringen. Hemacandra behandelt den Gegenstand in zwei Strophen seines Yogaśāstra, IV, 88 f. Ausführlicher ist Uttarâdhyayana XXX (JACOBI, *SBE* XLV, 174 ff.). Der *locus classicus* über *tapas* findet sich *Aupapātika* 530 (ed. LEUMANN, p. 38—44).

Str. 2: Innerliche und äußerliche Kasteiung, jede sechsfach:

विनिर्मलानन्तसुखैककारणं दुरन्तदुःखानलवारिदागमम्।
द्विधा तपोऽभ्यन्तरबाह्यभेदतो वदन्ति षोढा पुनरेकशो जिनाः॥ २॥

Die äußere Kasteiung.

1. *anaśanam.* Ebenso Hem. und Uttarâdhy. 8 ff.

करोति साधुर्निरपेक्षमानसो विमुक्तये मन्मथशत्रुशान्तये।
तदात्मशक्त्यागशनं तपस्यतो विधीयते येन मनःकपिर्वशम् ॥ ३ ॥

2. *mitabhojanam*; Hem. *aunodaryam*; Utt. 8. 14 ff. *avamodarikā.*

शमाय रागस्य वशाय चेतसो जयाय निद्रातमसो बलीयसः।
श्रुताप्तये संयमसाधनाय च तपो विधत्ते मितभोजनं मुनिः ॥ ४ ॥

3. *veśmādinirodhanam.* Dafür tritt bei Hem. *vṛtteḥ saṃkṣepa* = Sammeln des Lebensunterhaltes ein, im Uttarâdhy. 8. 25. *bhikṣācaryā.* Im Grunde ist dasselbe gemeint. Der Yati soll keinen Hausstand haben, muß also seine Speise erbetteln:

विचिचसंकल्पलतां विशालिनीं यतो यतिर्दुःखपरंपराफलाम्।
लुनाति तृष्णाव्रततिं समूलतस्तदेव वेश्मादिनिरोधनं तपः ॥ ५ ॥

4. *rasojjhanam* (Enthaltung von nahrhafter[1] Speise); Hem. *rasatyāgas*; Uttarâdhy. 8. 26 *rasaparityāgas.*

विजित्य लोकं निखिलं सुरेश्वरा वशं न नेतुं प्रभवो भवन्ति यम्।
प्रयाति येनाशुगणः सवश्यतां रसोज्झनं तन्निगदन्ति साधवः ॥[2]

5. *tanukleśam*; Hem. *tanukleśo*; Utt. 8. 27 *kāyakleśa.*

विचित्रभेदात्तनुबाधनक्रिया विधीयते या श्रुतिसूचितक्रमात्।
तपस्तनुक्लेशमदः प्रचक्षते मनस्तनुक्लेशविनाशनक्षमम् ॥ ७ ॥

6. *viviktaśayyāsanam*; Hem. IV, 88 *līnatā*; Utt. 8. 28 *saṃlīnatā.*

---

[1] Windisch und Jacobi (dainty) fassen es als ‚leckere' Speise. Nach Uttarâdhy. XXX, 26 ist der Sinn aber ‚allzu nährend'. Daß das Fleisch allzu nahrhaft ist, wird bei Amitagati XXI, 12 unter den Gründen aufgeführt, die seinen Genuß verwerflich machen. Es erregt infolge seines übergroßen Nährgehalts die Geschlechtslust (Amit. XXI, 13).

[2] साधु = यति.

यदासनं स्त्रीपशुषण्डवर्जितं[1] मुनेर्निवासे पठनादिसिद्धये।
विविक्तशय्यासनसंज्ञितं तपस्तपोधनस्तद्विदधाति मुक्तये ॥ ८ ॥

Die innere Kasteiung.

1. *malaśodhanam*, bei Hem. IV, 89 und Uttar. XXX, 30. 31 ebenso.

मनोवचःकायवशादुपागतो विशोध्यते येन मलो मनीषिभिः।
श्रुतानुरूपं मलशोधनं तपो विधीयते तद्व्रतमुज्झितेहतेः ॥ ९ ॥

2. *vinaya* (Bescheidenheit; s. oben XXVIII, 9), ebenso Hem. und Uttar. XXX, 30. 32.

प्रयाति रत्नत्रयमुज्ज्वलं यतो[2] यतो हिनस्त्यर्जितकर्म सर्वथा।
यतः सुखं नित्यमुपैति पावनं विधीयतेऽसौ विनयो यतीश्वरैः ॥ १० ॥

3. *vyāpṛthi*, Hem. *vaiyāvṛttiḥ*, Uttar. XXX, 30. 33 *vaiyāvṛtya*.

तपोधनानां व्रतशीलशालिनामनेकरोगादिनिपीडितात्मनाम्।
शरीरतः प्रासुकभेषजेन च विधीयते व्यापृथिवज्ज्वलादरात् ॥ ११ ॥

4. (*svadhyāyo*), Hem. *svādhyāyo*, ebenso Uttar. XXX, 30. 34.

नियम्यते येन मनो ऽतिचञ्चलं विलीयते येन पुरार्जितं रजः।
विहीयते येन भवाश्रवो ऽखिलः स्वधीयते तज्जिनवाक्यमर्जितम् ॥ १२ ॥

5. *dhyānam*, Hem. *śubhadhyānam*, Utt. XXX, 30. 35 *dhyāna*.

ददाति यत्सौख्यमनन्तमव्ययं तनोति बोधं भुवनावबोधकम्।
क्षणेन भस्मीकुरुते च पातकं विधीयते ध्यानमिदं तपोधनैः ॥ १३ ॥

6. Aufgeben des zweifachen *parigrahaḥ*. Hem. und Utt. XXX, 30. 36 haben dafür den *vyutsargaḥ*. In JACOBIS Übersetzung lautet XXX, 36: ‚If a monk remains motionless when lying down, sitting, or standing upright, this is called abandoning of the body, which is the sixth kind (of internal austerities)'. Es handelt sich also hier

---

[1] Die Straßburger Hs. °तो, die Londoner °ता. Obiges ist meine Besserung.

[2] Die Straßburger Hs. liest तपो; in der Londoner fehlt das Wort. Die Besserung ist aber wohl sicher.

bei Amitagati einerseits, bei Hem. und im Uttar. andererseits um zwei ganz verschiedene Dinge.

यतो मनो भ्राम्यति वस्त्वकाङ्क्षे यतो न सौख्यं लभते कदाचन ।
यतो व्रतं नश्यति मुक्तिकारणं परिग्रहो ऽसौ द्विविधो विमुच्यते ॥ १४ ॥

Die folgenden Strophen preisen das tapas. Hübsch ist namentlich Str. 19:

अवाप्य नूनं भवकोटिदुर्लभं न कुर्वते ये जिनभाषितं तपः ।
महार्घरत्नाकरमेत्य सागरं व्रजन्ति ते ऽगारमरत्नसंग्रहाः ॥ १९ ॥

‚Diejenigen, die die in 10 Millionen Existenzen kaum zu erreichende Menschwerdung erlangt haben und doch nicht die von den Jina verkündete Kasteiung ausüben, die sind in dem Meere gewesen, in dem sich eine Fülle kostbarster Perlen befand, und gehen nach Hause, ohne Perlen genommen zu haben'. Str. 21 stellt fest, daß man infolge der Kasteiung alles in der Welt zu erlangen vermöge. Aber mancher bricht die einfachste Kasteiung, das Fasten! (22). Und doch ist die Kasteiung gar nicht so schwer! (23 ff.).

अहर्निशं जागरणोद्यतो जनः श्रमं विधत्ते विषयेच्छया यथा ।
तपःश्रमं चेत्कुरुते तथा क्षणं किमश्नुते ऽनन्तसुखं न पावनम् ॥ २५ ॥
समस्तदुःखक्षयकारणं तपो विमुच्य योगी विषयान्निषेवते ।
विहाय सो ऽनर्घ्यमणिं सुखावहं विचेतनः स्वीकुरुते वृतोपलम् ॥ २६ ॥
अनिष्टयोगात्प्रियविप्रयोगतः परापमानाद्धनहीनजीवनात् ।
अनेकजन्मव्यसनप्रबन्धतो बिभेति नो यस्तपसो बिभेति सः ॥ २७ ॥

Und doch ist nichts so nützlich, wie die Kasteiung! (28). Das Kapitel klingt sodann in sechs *sragdharā*-Strophen und einer śārdūlavikrīḍita-Strophe aus, die gleichsam eine Apotheose der Kasteiung bilden.

Diese Angaben werden zu einer vorläufigen Orientierung über Amitagatis *Subhāṣitasaṃdoha* genügen. Sie werden auch hinreichen, um zu zeigen, wie gering die Abweichungen in der Lehre der *Digambara* und *Śvetāmbara* sind. Die Definitionen der *vrata*, *samiti* u. s. w. sind fast durchgängig inhaltlich identisch. Immerhin

dürfte unsere Ausgabe dieses Werkes nicht unwillkommen sein; denn es ist nicht nur einer der klarsten bis jetzt bekannten ‚Katechismen' der Jaina, sondern zugleich auch ein ästhetisch beachtenswertes Denkmal der Jaina-Literatur. Und daß es tatsächlich schon frühzeitig die verdiente Beachtung gefunden hat, das zeigt ja die oben mindestens wahrscheinlich gemachte Nachahmung der wichtigsten Teile desselben durch Hemacandra.[1]

Döbeln, den 16. Dezember 1902.

---

[1] Inzwischen ist der Anfang einer Ausgabe in der *Kāvyamālā* erschienen. Der Text derselben beruht offenbar auf einer einzigen Handschrift, die bald zu *S*, bald zu *B* und *L* stimmt, aber an verschiedenen Stellen Verderbnisse enthält. Mit *B* und *L* gemeinsam hat sie die Strophen, die ich oben als Interpolationen bezeichnet habe. Die Glossen unter dem Texte sind wohl derselben Handschrift entnommen. Auch *L* hat einzelne Glossen, die sich aber nur an wenigen Stellen mit denen der *Kāvyamālā*-Ausgabe decken. (Korrekturbemerkung).

Zum altindischen Hochzeitsritual.

Von

Theodor Zachariae.

Zur Einleitung. — In England herrscht der Brauch, Neuvermählten, wenn sie die Kirche oder das elterliche Haus verlassen, einen alten Schuh oder auch Reis nachzuwerfen.[1] Das Nachwerfen alter Schuhe findet sich auch anderswo als Hochzeitsbrauch. Bei den Zigeunern in Siebenbürgen wirft man dem jungen Paare, wenn es zum ersten Male sein Zelt betritt, alte Schuhe, Stiefeln und Sandalen nach, damit ihre Ehe fruchtbar sei.[2] Ähnliches wird von den Türken berichtet: At a Turkish wedding the bridegroom 'has to run for his life to the harem under a shower of old shoes'; for, according to the Turks, an old slipper thrown after a man is an infallible charm against the evil eye.[3]

Die Gründe, die in den von mir zitierten Quellen für das Schuhnachwerfen bei den Zigeunern und Türken angegeben werden,

[1] Liebrecht, *Zur Volkskunde* S. 492. In der Literatur wird der Brauch erwähnt z. B. in den *Voces Populi* von F. Anstey, Leipzig 1892, S. 65 (worauf mich Herr Dr. Robert Williams aufmerksam gemacht hat) und bei Dickens, *David Copperfield* I, 10 (zitiert von Sartori, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* IV, 153). Bei Dickens wird der alte Schuh nachgeworfen, während ein Hochzeitspaar im Begriff steht, die Fahrt nach der Kirche anzutreten.

[2] Rudolf Temesváry, *Volksbräuche und Aberglauben in der Geburtshilfe und der Pflege der Neugebornen in Ungarn*, Leipzig 1900, S. 10. Wohl nach Heinrich von Wislocki, *Vom wandernden Zigeunervolke*, S. 189, wie mir Herr Dr. Richard Schmidt nachweist.

[3] Marian Roalfe Cox, *An introduction to folk-lore* (1895), p. 18.

können zwar richtig sein, sie sind aber zunächst für uns nicht maßgebend, wenn es sich um die Erklärung des englischen Brauches handelt. Wie ist der englische Brauch zu erklären? Was bezweckt das Schuhnachwerfen? Mir sind drei Erklärungen bekannt geworden.

Nach M'LENNAN bei LUBBOCK, *Die Entstehung der Civilisation* (1875) S. 98 f. wäre die englische Gewohnheit, dem abreisenden Paare in scheinbarem Ärger (!) den Pantoffel nachzuwerfen, eine Erinnerung an den alten Frauenraub, ein Überlebsel der alten Raubehe. Eine derartige Auffassung des englischen Brauches bedarf heutzutage kaum mehr einer ernstlichen Widerlegung. ERNST GROSSE hat vor nicht langer Zeit treffend ausgeführt, daß ein wirklicher Frauenraub zum Zwecke der Heirat unter sämtlichen Völkern der Erde zwar vorkommt, nirgends aber als eine durch Sitte und Gesetz anerkannte Heiratsform. Mit Recht wendet sich GROSSE gegen die Versuche, eine Reihe von Hochzeitsbräuchen als Symbole einer alten Raubehe zu deuten, und gibt selbst eine vollkommen natürliche und zwanglose Erklärung der sogenannten Raubzeremonien.[1] Was am meisten gegen M'LENNANS Auffassung spricht, ist der Umstand, daß das Schuhnachwerfen nicht nur bei Hochzeiten in England vorkommt oder vorkam. 'It is accounted lucky by the vulgar to throw an old shoe after a person when they wish him to succeed in what he is going about', bemerkt BRAND, *Observations*[2] *on popular antiquities* III, 85. Anderes der Art bei SARTORI, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* IV, 152 f., dem der englische Brauch ganz entgangen ist. LIEBRECHT freilich (*Zur Volkskunde* S. 492, Anm.) meint, das

[1] ERNST GROSSE, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft* (1896) S. 105 ff. Wenn GROSSE S. 106 fragt: Muß vielleicht auch unsere Hochzeitsreise als ein symbolisches Überlebsel eines ehemals zu Recht bestehenden Brautraubes erklärt werden? —, so ist zu bemerken, daß LUBBOCK in der Tat die Hochzeitsreise sowie die Flitterwochen (!) mit dem Brautraub in Verbindung gebracht hat (*Entstehung der Civilisation*, S. 98). Übrigens vgl. auch WEINHOLD, *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter*[2] I, 385; JOLLY, *Recht und Sitte* (1896) S. 54, Anm. 3; *Globus* 82, 276.

[2] Ich zitiere nach der Ausgabe von ELLIS, London 1841—42. Vgl. auch CAMPBELL im *Indian Antiquary* 24, 297.

Nachwerfen alter Schuhe zur glücklichen Vorbedeutung überhaupt könne aus dem Hochzeitsgebrauch abgeleitet sein. Wir werden besser annehmen, daß das Schuhnachwerfen in früherer Zeit bei den verschiedensten Gelegenheiten vorgenommen wurde, sich aber bis in die neueste Zeit hinein nur als Hochzeitsbrauch erhalten hat.[1]

Nach Liebrecht, a. a. O., S. 492 f. wäre der alte Schuh, der nachgeworfen wird, ein ‚aphrodisisches Symbol'. Vgl. dazu Sartori a. a. O., 157 ff. Auch dieser Auffassung werden wir uns nicht anschließen können. Oder soll etwa auch der Reis, der doch offenbar demselben Zwecke dient, wie ein alter Schuh, aphrodisisches Symbol sein?

Die richtige Erklärung hat Sartori a. a. O. 153 gegeben: das Schuhnachwerfen soll Glück und Segen, in diesem Falle (d. h. wenn das Schuhnachwerfen bei einer Hochzeit stattfindet) wohl besonders die eheliche Fruchtbarkeit vermitteln. Diese Erklärung stimmt auch durchaus zum englischen Volksglauben: 'for luck' wird der alte Schuh bei Dickens geworfen (*David Copperfield*, chap. x), 'for good lucke' oder 'in signe of good lucke' bei Brand, *Observations* III, 86.

Wieso aber bedeuten alte Schuhe Glück und Segen? Erinnern wir uns daran, was für eine Rolle alte Schuhe (*jaradupānahau*) im Kauśikasūtra spielen. Wir finden ein Paar alte Schuhe bei einer Zauberhandlung erwähnt, die dazu dienen soll, Übles zu entfernen und Glück herbeizuführen: beim sogenannten Nirṛtizauber;[2] ferner

[1] Bei der Beurteilung der Hochzeitsbräuche muß man sich stets fragen: kommen diese Bräuche auch außerhalb der Hochzeit vor? (Vgl. hierzu die treffenden Bemerkungen von Ernst Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin 1901, S. 3.) Eine der wichtigsten Zeremonien des altindischen Hochzeitsrituals, die Steinbetretung (*aśmāropaṇa*) ist keineswegs auf die Hochzeit beschränkt und kann daher kaum als eine spezifische Hochzeitszeremonie angesehen werden (Winternitz, *Das altindische Hochzeitsrituell*, S. 4. 62; vgl. auch Caland, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1897, S. 285).

[2] Kauśikasūtra 18, 10. 12 (*upamucya jaradupānahau ..... praharaty upānahau*). Oldenberg, *Die Religion des Veda*, S. 508 f. Hillebrandt, *Ritual-Literatur* S. 179.

beim Regenzauber;[1] auch im Bestattungsritual kommt ein alter Schuh vor.[2] Ebenso wird der Schuh im modernen indischen Volksglauben oft verwendet, wie man aus den Zusammenstellungen von CAMPBELL und CROOKE sehen kann.[3] Danach ist es kaum zweifelhaft, daß das Schuhnachwerfen ursprünglich eine Zauberhandlung ist, die in erster Linie schädliche Einflüsse, feindliche Geister,[4] den bösen Blick u. s. w. ableiten oder bannen, in zweiter Linie Glück, Wohlstand, Gedeihen herbeileiten soll. Alte Schuhe, Schuhe überhaupt, gehören zu der großen Klasse von Gegenständen, die aus welchen Gründen auch immer beim Abwehrzauber gebraucht werden.[5] Warum gerade alte Schuhe für besonders zauberkräftig gehalten werden, vermag ich nicht genügend zu erklären. Nach OLDENBERG, *Religion des Veda* 508 repräsentieren alte, verbrauchte Gegenstände die Sub-

---

[1] Kauś. 41, 6; OLDENBERG 508; HILLEBRANDT 172. Zur Erklärung der schwierigen Stelle Kauś. 41, 6 vgl. namentlich CALAND, *Altindisches Zauberritual*, S. 141. Heutzutage wird ein Schuh in Indien bei dem Zauber verwendet, der den Hagel vertreiben soll: CROOKE, *The popular religion and folk-lore of Northern India*[2] (1896) I, 80.

[2] Kauś. 84, 9 (*riktakumbhaṃ jaradupānahāghnanti*). OLDENBERG 582 n.

[3] CAMPBELL, *Indian Antiquary* 24, 296 ff. (mit ausserindischen Parallelen); CROOKE, *Popular religion* II, 33 ff. und sonst. — Gegen das Alpdrücken schützt man sich, wenn man einen Schuh unters Kopfkissen legt (vgl. WUTTKE, *Der deutsche Volksaberglaube*[2], S. 419. *Globus* 59, 379). In Ṭhānā, people fasten old shoes to fruit-trees, in order that they may not be blighted by the Evil Eye, and may bear good fruit (CAMPBELL; dasselbe wird aus Salsette berichtet: *Ind. Ant.* 28, 117). It is on the roof that the old shoe or black pot or painted tile is always kept to scare the Bhūts which use it as a perch (CROOKE I, 294; vgl. II, 34). Among the Bani Isrāīls of Bombay, when the midwife drives off the blast of the Evil Eye, she holds in her left hand a shoe, a winnowing fan, and a broom (CROOKE II, 191; vgl. *Ind. Ant.* 24, 127. 296). Vgl. noch CROOKE I, 70. II, 319 f. Nach RICHARD ANDREE, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche* (1878) S. 36 hängen die Beduinen, um ihre Kamele vor dem bösen Blick zu bewahren, ihnen allerlei auf dem Weg gefundene Sachen an, wie Stücke von alten Sandalen, Kleidern, Hufeisen u. s. w.

[4] CROOKE II, 34 sagt geradezu: The throwing of old shoes at an English wedding seems to be based on the idea of scaring the demon of barrenness.

[5] Weil sich die Geister vor dem Leder fürchten (gerade wie z. B. vor dem Eisen; *Yakkhā ayogharassa bhāyanti* Jātaka IV, p. 492, 3)? Siehe CROOKE II, 33; CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 296.

stanz des Unglücks. Vgl. noch Caland, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche* S. 173, § 9. Hillebrandt, *Ritual-Literatur* S. 179. Liebrecht, *Zur Volkskunde* S. 492, Anm. 2.

So wie das Schuhnachwerfen, wird auch das Reisnachwerfen — oder richtiger, das Bewerfen des Brautpaares mit Reis[1] — bei den englischen Hochzeiten beurteilt werden müssen. Das Bewerfen mit Reis (Getreidekörnern, Früchten u. s. w.) kam und kommt noch bei vielen Völkern der Erde vor, und zwar nicht ausschließlich als Hochzeitsbrauch. Die Körner oder Früchte, die geworfen werden, können daher kaum als ‚Symbol der Fruchtbarkeit' gelten,[2] wenn man sie auch vielfach so aufgefaßt hat; das Körnernachwerfen hat vielmehr ursprünglich eine apotropäische Bedeutung.[3]

Das Schuhnachwerfen ist nicht der einzige Hochzeitsbrauch, der als ein Überlebsel der alten Raubehe aufgefaßt worden ist. So hat man unter anderem, mit mehr oder weniger zweifelhaftem Recht, auch herbeigezogen: das Lärmen und Schießen vor oder bei der Hochzeit;[4] das Unterschieben oder Vorführen falscher Bräute;[5] die

---

[1] Früher wurde die Braut, wenn sie aus der Kirche kam, mit Weizen beworfen; Brand, *Observations*, II, 63.

[2] Vgl. z. B. Hillebrandt, *Ritual-Literatur* S. 4.

[3] Crooke, *Popular Religion* II, 26 f. 188; Campbell, *Ind. Ant.* 24, 228 ff. Neuerdings hat Ernst Samter das Körnerstreuen, insbesondere die griechischen καταχύσματα, für einen Sühnritus, für ein Opfer an die Geister erklärt, wodurch man deren schädliches Wirken abwehren will (*Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin 1901, S. 1 ff. 5. 8. 12. 98).

[4] Vgl. z. B. Piger in der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* VI, 259. — Das Lärmen und Schießen bezweckt die Vertreibung der bösen Geister: Paullinus a S. Bartholomaeo, Systema Brahmanicum, p. 27. Oldenberg, *Rel. des Veda* 271. 491. 494. 582, Anm. 1. Caland, *Die altind. Todten- und Bestattungsgebräuche* 171. Crooke I, 23. 28. 141. 167 ff. und sonst oft. Campbell, *Ind. Ant.* 25, 35 ff. Liebrecht, *Zur Volkskunde* 319, Nr. 53. E. H. Meyer, *Deutsche Volkskunde* 177. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube*[2] § 563. Rohde, *Psyche* I, 272, Anm.; II, 77, Anm. 2.

[5] L. von Schroeder, *Die Hochzeitsbräuche der Esten*, S. 68 ff. — Man hat vermutet, daß durch das Unterschieben einer falschen Braut der böse Blick von der wahren Braut abgelenkt werden soll; siehe Crooke II, 8. Vgl. auch Weinhold, *Die deutschen Frauen*[2] I, 385.

Verhüllung der Braut;[1] das obligate Weinen der Braut;[2] das (gewaltsame) Heben der Braut über die Schwelle des Hauses. Über letzteren Punkt noch einige Worte zu sagen, dürfte nicht ganz überflüssig sein.[3] In Rom wurde die Braut von den Brautführern über die Schwelle des neuen Hauses gehoben; die Pronuba erinnerte daran, daß sie die Schwelle nicht mit dem Fuße berühren dürfe. Das Nichtberühren der Schwelle wird auch in indischen Quellen erwähnt.[4] Zur Erklärung der römischen Sitte haben schon die Alten verschiedene Vermutungen aufgestellt. Nach einigen wäre es ominös gewesen, wenn die Braut an der Schwelle anstieße — an der Schwelle anzustoßen, galt für besonders unheilvoll[5] —; eine andere Deutung ist diese: man mußte die widerstrebende Jungfrau mit Gewalt ins Haus bringen. ROSSBACH entscheidet sich für die zweite Deutung. ‚Die Jungfrau trat gezwungen in die Ehe, sie mußte aus dem Schoße der Mutter geraubt und mit Gewalt fortgeführt werden (vgl. ROSSBACH S. 329). An der Türe des Hauses widerstrebte sie noch einmal, die Brautführer, die sie am Arme hielten, mußten sie

---

[1] v. SCHROEDER a. a. O., S. 72 ff., besonders S. 77. Siehe dagegen DIELS, *Sibyllinische Blätter* 48. 122; SAMTER, *Familienfeste* 47 ff. (nach dem armenischen Ritus wurde auch der Bräutigam verhüllt, S. 49, Anm. 1); SCHRADER, *Reallexikon* 355; namentlich aber OLDENBERG, *Rel. des Veda* 401, Anm. 1. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums* 146. CROOKE II, 47. CAMPBELL, *Ind. Ant.* 25, 248 f.

[2] WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* 43. HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S. 2 f. Siehe dagegen C. N. STARCKE, *Die primitive Familie* (1888), S. 230 ff. E. GROSSE, *Die Formen der Familie* 107. Einen von den Gründen, weshalb eine Braut klagt und jammert, gibt Bāṇa im Harṣacarita mit dürren Worten an (p. 162, 13 ed. Bomb.). — Man könnte das Weinen der Braut ebensogut mit dem Brautkauf, wie mit dem Brautraub, in Verbindung bringen; siehe *Globus* 82, 274.

[3] Das bei der Erörterung dieses Punktes von mir als bekannt vorausgesetzte Material findet man bei ROSSBACH, *Untersuchungen über die römische Ehe* 359 ff.; L. v. SCHROEDER, *Hochzeitsbräuche der Esten* 88 ff.; WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* 72; HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* 68.

[4] WINTERNITZ zu Āpastamba 6, 9 (*Hochzeitsrituell*, S. 72). Auch das Emporheben der Braut kommt vor: *unmathya* Pāraskara I, 8, 10, das Jayarāma mit *utthāpya* erklärt (*Ind. Studien* V, 352; *unmathya* bedeutet sonst, nach BÖHTLINGK im *Petersburger Wörterbuch*, ‚mit Gewalt').

[5] RIESS in PAULY-WISSOWAS *Real-Encyclopädie* I, 48. 91.

mit Gewalt hineintragen' (ROSSBACH S. 360; vgl. 330. 351). ROSSBACH bringt also die römische Sitte mit dem Frauenraub in Verbindung, und SCHROEDER 92 ist geneigt, ihm beizustimmen. Auch LUBBOCK, *Entstehung der Civilisation* 98 — wohl unabhängig von ROSSBACH — sieht in der Sitte, die Braut über die Türschwelle zu heben, einen Rest der Ehe durch Raub.[1] Ihm folgt KULISCHER (*Zeitschrift für Ethnologie* x, 205). Noch O. SCHRADER sagt in seinem *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (1901) S. 357: ‚Eine sichere Erklärung dieser Bräuche (nämlich des Hebens der Braut über die Schwelle und des Niedersitzens auf einem Fell) ist nicht möglich. Das Heben und Tragen der Braut faßt man als Überrest der alten Raubehe auf.'

Wenn es sich nur um die Erklärung der römischen Sitte handelte, so könnte man die Auffassung von ROSSBACH und LUBBOCK vielleicht gelten lassen. Überblicken wir jedoch die Hochzeitsbräuche bei verschiedenen andern Völkern, so finden wir, daß auch der Bräutigam ‚gehoben' wird, nicht nur die Braut. Estnischer Aberglaube bei GRIMM, *Deutsche Mythologie*[1] S. cxx, Nr. 9: Gleich nach geendigter Trauung hebt der Stärkste[2] unter den Anverwandten oder Gästen den Bräutigam und die Braut in die Höhe, um dadurch ihr Eheglück zu vermehren. Nach GRIMM, *Deutsche Rechtsaltertümer* 433 versichert LOCCENIUS, daß ehedem in Schweden der Bräutigam von den Brautführern in die Höhe gehoben wurde. Aus Salsette wird berichtet: When the bridegroom is bathed, his maternal uncle lifts him and carries from the *maṇḍap* into the house. So also the bride is bathed on Tuesday, that is, the second day of the wedding, in the *maṇḍap*, and lifted by the bridegroom, over the

[1] Es ist wunderbar genug, daß LUBBOCK eine solche Ansicht aufstellen konnte. Zieht er doch — anders als ROSSBACH — verwandte Gebräuche (bei den Rothäuten von Kanada, den Chinesen nnd Abessiniern) mit in seine Betrachtung hinein (S. 71. 98). Bei diesen Völkern ist von einem (gewaltsamen) Heben der Braut über die Türschwelle keine Rede. ROSSBACH andererseits steht offenbar allzusehr unter dem Bann der Stelle, die er S. 360, Anm. 1216, aus den *Quaestiones Romanae* des Plutarch anführt.

[2] Vgl. den *ṛdhapuruṣa* bei Pāraskara, Gṛhyasūtra 1, 8, 10.

threshold (*Ind. Ant.* 28, 117). Mehr Fälle der Art aus dem heutigen Indien bei CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 316. Die von mir angeführten Fälle genügen, um zu zeigen, daß sich das Heben des Bräutigams (über die Schwelle des Hauses) ebenso findet, wie das Heben der Braut. Damit fällt aber ROSSBACHS und LUBBOCKS Erklärung zu Boden. Übrigens hat bereits WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* 72, gegen die Erklärung von ROSSBACH Stellung genommen. Nur betont WINTERNITZ, meines Erachtens, bei seiner Behandlung der Frage zu einseitig das Nichtbetreten der Schwelle: ‚Man kann kaum in Zweifel sein, welche Bedeutung das Nichtbetreten der Schwelle hatte. Es konnte nur die Absicht sein, dem Zauber, der sich an die Schwelle heftete, zu entgehen.'[1] Für mich ist das Wesentliche bei der fraglichen Handlung nicht das Nichtberühren der Schwelle, sondern das Heben oder Tragen. Ich sehe in dem Nichtberühren der Schwelle, in der Warnung: ‚Tritt nicht auf die Schwelle' (*dehaliṃ mādhiṣṭhāḥ* Hiraṇyakeśin 1, 22, 6) ein sekundäres Moment.[2] Möglich wäre es auch, daß ‚die Schwelle nicht berühren' ursprünglich nichts anderes bedeutet als: (über die Schwelle) ins neue Haus hinein getragen werden. Dem sei wie ihm wolle; die alte Sitte bestand bei den Römern, und doch wohl auch bei den Indern, darin, daß die

[1] Ähnlich äußert sich WINTERNITZ, *Ind. Ant.* 28, 79: The threshold is, like the cross-roads, a favourite haunt of the evil spirits. Hence a bride is forbidden — in India as well as in ancient Rome — to tread upon a threshold.

[2] Ich berühre mich hier nahe mit ROSSBACH 360 f.: ‚Das Heben über die Schwelle war eine bloße Form, an die sich, nachdem der ursprüngliche Sinn verloren gegangen war, ein anderes Moment anschloß: man fürchtete eine übele Vorbedeutung durch das Anstoßen des Fußes.' — Auf dem indischen Boden ist das ‚Nichtberühren der Schwelle' am wenigsten auffällig, denn da wo es vorkommt — bei Āpastamba und Hiraṇyakeśin — wird die Braut nicht über die Schwelle gehoben, sondern der Bräutigam läßt die Braut ins Haus eintreten (*prapādayati*; vgl. Kauś. 77, 20). Noch ein zweites sekundäres Moment hat sich in Indien zu dem Nichtberühren der Schwelle gesellt: das Antreten mit dem rechten Fuße (WINTERNITZ 71; *dakṣiṇaṃ pādam agretihara* Hiraṇyakeśin 1, 22, 6). Auch bei der Zeremonie der sieben Schritte muß die Braut den rechten Fuß voransetzen (vgl. z. B. Hiraṇyakeśin 1, 20, 10). Wer sich auf eine Reise begibt, muß mit dem rechten Fuße antreten (Kauś. 50, 1; vgl. Keśava zu Kauś. 77, 3): daher *prathamacalitadakṣiṇacaraṇaḥ* Harṣacarita 63, 15. Vgl. noch CALAND, *ZDMG.* 53, 210, Nr. 17.

Braut nicht über die Schwelle schreiten durfte, sondern darüber gehoben werden mußte. Plut. Romul. 15 Sintenis: διαμένει μέχρι νῦν τὸ τὴν νύμφην αὐτὴν ἀφ' αὑτῆς μὴ ὑπερβαίνειν τὸν οὐδὸν εἰς τὸ δωμάτιον, ἀλλ' αἰρομένην εἰσφέρεσθαι. Also ganz in Übereinstimmung mit dem altenglischen Brauche: There was an ancient superstition that the bride was not to step over the threshold in entering the bridegroom's house, but was to be lifted over by her nearest relations (BRAND, *Observations on popular antiquities* II, 104). Daß es in erster Linie auf das Heben oder Tragen der Braut ankommt, lehrt uns eine Vergleichung der Hochzeitsgebräuche verwandter und unverwandter Völker. Man sehe die estnischen und finnisch-ugrischen Gebräuche bei SCHROEDER 88 ff., wo das Nichtberühren der Schwelle nirgends erwähnt wird; ferner SCHROEDER 92; LUBBOCK, *Entstehung* 71; POST, *Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz* I, 266; GRIMM, *Deutsche Rechtsaltertümer*, vierte Ausgabe (1899) I, 598. Besonders sei noch auf den nordfriesischen Brautheber, *bridlefstr*, aufmerksam gemacht (WEINHOLD, *Die deutschen Frauen*[2] I, 410 f.), sowie auf den Ausdruck *in altum tolli*, den der Kirchenschriftsteller Optatus Milevitanus gebraucht.[1] Das Heben an sich war augenscheinlich eine feierliche, bedeutsame Handlung. Personen, die man feiern oder ehren wollte, wurden in die Höhe gehoben:[2] so bei der Hochzeit die Braut und, wie wir gesehen haben, auch der Bräutigam. Man denke ferner an die Schilderhebung bei den Germanen: GRIMM *RA.*[1] 234 ff.; vgl. ebenda S. 433, wo GRIMM mitteilt, daß bereits Pierre Pithou (XVI. Jahrh.) die *levatio imperatoris* und die *levatio novae nuptae* zusammengestellt hat. GRIMM selbst sträubt sich gegen diese Zusammenstellung: und doch spricht er in der *Deutschen Mythologie*[2] S. 845 von gefeierten Wesen (Königen, Bräuten), die emporgehoben und herumgetragen werden.[3] Man vergleiche

[1] De schismate Donatistarum VI, 4, zitiert von ROSSBACH S. 360, Anm. 1215 (wo man *repetitur* für *reperitur* lese).

[2] Eine eigentümliche Erklärung des Brauches bei CAMPBELL, *Indian Antiquary* 24, 316 (The object of lifting appears to be to lessen the risk of spirits entering the person lifted); 25, 251.

[3] Vgl. zu dieser Stelle GRIMM, *Kleinere Schriften* VII, 10.

noch CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 316 f.; BRAND, *Observations* 1, 106 f. (Lifting on Easter Holidays). Gehört auch das Aufheben (tollere, ἀναιρεῖσθαι) der Neugebornen[1] hierher?

Mag man nun bei der Erklärung des indisch-römischen Brauches mit WINTERNITZ das Nichtberühren der Schwelle besonders betonen, oder mag man das Heben der Braut für die Hauptsache halten: gewiß ist, daß das Heben der Braut über die Schwelle des Hauses aus der Reihe der ‚Raubzeremonien' gestrichen werden muß. Nicht anders steht es meines Erachtens mit einem andern Überlebsel der Raubehe, mit dem Aufhalten des Brautzuges.[2] Ich habe jedoch nicht die Absicht, hier zu erörtern, wie ich diese sehr weit verbreitete Zeremonie auffassen möchte.[3] Ich behalte mir das für eine andere Gelegenheit vor. Für jetzt will ich nur eine in einem Gṛhyasūtra vorgeschriebene Handlung ausführlich besprechen, die man mit dem Aufhalten des Brautzuges in Verbindung gebracht hat.

Āpastambīya Gṛhyasūtra 5, 23—24.

Āpastamba 5, 19 ff. schildert den Aufbruch (*prasthāna*) vom Hause der Braut und die Reise des jungen Paares in die neue Heimat.[4] Der Wagen wird aufgestellt; die Zugtiere werden angeschirrt, zuerst das rechte, dann das linke. Die Gattin besteigt den Wagen (19—22). Hierauf ‚breitet er zwei Fäden oder Schnüre quer über die beiden Wagengleise (in denen die Räder gehen sollen; *yayor vartiṣyete rathacakre tayor vartmanoḥ*, HARADATTA), und zwar

[1] GRIMM, *RA.* 455. E. H. MEYER, *Deutsche Volkskunde* 102. Das in die Höhe Heben eines Knaben nach dessen Geburt als Ausdruck der Freude anzusehen: BÖHTLINGK, *ZDMG.* 44, 495.

[2] WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* S. 3 f.; L. v. SCHROEDER, *Hochzeitsbräuche*, 110 ff.

[3] Beachte E. H. MEYER, *Deutsche Volkskunde* 168 f.; nach S. 174 desselben Werkes wäre die Sitte, den Brautwagen durch ein vorgespanntes Seil aufzuhalten, ein Überlebsel der Ehe durch Kauf.

[4] Literatur: Ausgabe des Āpastambīya Gṛhyasūtra von WINTERNITZ, S. 7 f. (Text), 51 f. (Kommentar). Übersetzung im *Hochzeitsrituell* 22 f., Bemerkungen dazu S. 66 ff. OLDENBERGS Übersetzung in den *Sacred Books of the East* XXX, 261 f. R. SCHMIDTS Übersetzung in seinen *Beiträgen zur indischen Erotik* 685.

einen dunkelblauen Faden über das rechte, einen roten Faden über das linke Gleis.[1] Über diese beiden Fäden fährt[2] er hin' (23—24). Bei allen diesen Handlungen werden Sprüche hergesagt.

In den Erläuterungen, die WINTERNITZ seiner Übersetzung von Āpastamba 5, 23 f. beigegeben hat (*Hochzeitsrituell* 67 f.), bezeichnet er Blau und Rot — die Farben der Schnüre — als Hochzeitsfarben[3] und verweist dazu auf ROCHHOLZ, *Glaube und Brauch* II, 243 ff.; SIMROCK, *Handbuch der deutschen Mythologie*[2] 595; WEINHOLD, *Die deutschen Frauen*[2] I, 388. ‚Das Hinwegfahren über die Schnüre' — sagt WINTERNITZ weiter — ‚erinnert lebhaft an das Aufhalten der Braut, das bei so vielen Völkern Europas üblich und ein Überlebsel des Brautraubes ist.' Was unter dem Aufhalten des Brautzuges zu verstehen ist, wird an einigen Beispielen gezeigt. Die Hemmnismittel, bestehend in Bändern, Stricken, Ketten oder Stangen, die zuweilen mit einem roten Bendel verziert sind, müssen vom Bräutigam oder von der Braut durchschnitten, durchhauen werden; oder, wie ich nach SCHROEDER 110 ff. hinzufügen möchte, der Bräutigam muß sich durch eine Spende freien Durchzug erkaufen.[4]

WINTERNITZ vergleicht also die von Āpastamba vorgeschriebene Handlung mit dem in Europa üblichen Aufhalten des Brautzuges und sieht darin einen Rest des alten Brautraubes. Dieselbe Auffassung hat WINTERNITZ vorgetragen in der mir nicht zugänglichen Abhandlung ‚On a comparative study of Indo-European customs' (*Transactions* of the International Folk-Lore Congress, London 1891, p. 268 seq.); in seiner Ausgabe des Mantrapāṭha, or, the

[1] Āp. 5, 23 scheint *vartman* als Femininum gebraucht zu sein (WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* 14). Ist vielleicht *diśi* zu *dakṣiṇasyām* und *uttarasyām* zu ergänzen?

[2] *abhiyāti*; HARADATTA: *upari yāti*. OLDENBERG übersetzt: he walks on these (threads).

[3] Ich komme auf diese Hochzeitsfarben am Schluß dieses Aufsatzes zurück.

[4] Durch Verabreichung eines Geldstückes macht sich der Bräutigam den Weg frei: Deutschmährischer Hochzeitsbrauch nach PIGER, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* VI, 259, vgl. S. 256. Ähnlich bei den Malaien nach WINTERNITZ, *WZKM.* XIV, 260.

prayer book of the Āpastambins, Oxford 1897, p. XLII, wo er sagt: 'Āpastamba prescribes it (i. e. the mantra *nīlalohite bhavataḥ*) for the wedding ceremony, which I believe to be identical with the European custom of barricading the bridal procession;' und in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* XIV (1900), 260. An WINTERNITZ hat sich HILLEBRANDT angeschlossen in den *Mittheilungen der schles. Gesellschaft für Volkskunde*, Jahrgang 1894/95, Heft I, S. 39 f. und in seinem Buche über die Ritualliteratur (BÜHLERS *Grundriss* III, 2) S. 3.

Allein gegen die Auffassung von WINTERNITZ spricht zunächst die folgende Erwägung. WINTERNITZ nimmt, wenn ich ihn recht verstehe, an, daß mit den beiden Fäden, die über die Wagengleise gebreitet werden, ursprünglich dem Bräutigam der Weg verlegt werden sollte. Dann müßte das Hinbreiten der Fäden, das *sūtravyavastaraṇam*, etwa von Freunden oder Verwandten des Bräutigams ausgeführt werden, die den Bräutigam necken, aufhalten, ein Lösegeld von ihm erpressen wollen. Aber das Subjekt des Satzes *sūtre vartmanor vyavastṛṇāti* Āpast. 5, 23 ist doch ohne Zweifel[1] entweder der Bräutigam selbst oder, vielleicht, der begleitende, voranschreitende Priester (vgl. Kauś. 77, 2). Wir können uns nicht denken, daß eine Handlung, die ursprünglich das Aufhalten des Brautzuges bezweckte, von dem Bräutigam oder von dem Priester vorgenommen wird. Oder sollte die ursprüngliche Handlung bis zu dem Grade bei Āpastamba verdunkelt worden sein, daß der Bräutigam an die Stelle derer getreten ist, die den Brautzug aufzuhalten bestrebt sind?

Wenn wir zu einer richtigen Auffassung der von Āpastamba vorgeschriebenen Handlung gelangen wollen, so müssen wir meines Erachtens vor Allem die Farben der Fäden, die über die Gleise gelegt werden, ins Auge fassen. Die Fäden sollen *nīla* (dunkelblau, schwarzblau) und *lohita* (rot) sein. Dieses Farbenpaar kommt auch sonst häufig vor. So wird Rudra, ein schrecklicher, gefürchteter

[1] Siehe jedoch Gobhilagṛhyasūtra herausgeg. von KNAUER, Heft II, S. 119 ff.

Gott,[1] ‚blaunackig' und ‚hochrot' genannt[2] im Śatarudriya Vāj. S. 16, 7. Anderswo heißt es:[3] ‚Blauschwarz ist sein Bauch, rot sein Rücken.' Beim Nirṛtizauber wird ein blaues Unterkleid und ein rotes Oberkleid angezogen (Kauśikasūtra 18, 17). In Südindien sah GRAUL einen Zauberer, der einen Mantel mit roten und blauen Streifen und dazwischen genähten Verzierungen trug (*Reise nach Ostindien* III, 300). Weiteres bei ROCHHOLZ, *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit* II, 243. 278 ff.; WILHELM SCHWARTZ, *Ursprung der Mythologie*, S. 62.

Am häufigsten erscheint — auf indischem Boden — das Farbenpaar Blau und Rot in dem Kompositum *nīlalohita*. Siehe die Stellen bei BÖHTLINGK-ROTH unter *nīlalohita*, bei BLOOMFIELD in seiner Übersetzung ausgewählter Hymnen des Atharvaveda, *Sacred Books of the East* 42, 395. 567. 587 und bei CALAND, *Altindisches Zauberritual* (Amsterdam 1900) S. 36 Anm. 12; vgl. auch CALAND,[4] *Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche* S. 103. 105 (Anm. 377). 145. So wird zunächst Rudra als blaurot[5] be-

---

[1] PISCHEL, *ZDMG.* 40, 120. GELDNER, *Vedische Studien* III, 118. 139. MACDONELL, *Vedic Mythology*, p. 75.

[2] Blaunackig (*nīlagrīva*) oder blauhalsig (*nīlakaṇṭha*) heißt Rudra-Śiva angeblich, weil er das Gift *kālakūṭa* oder *hālāhala* verschluckt hatte.

[3] Atharvaveda XV, 1, 7, zitiert und übersetzt von OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, S. 217.

[4] Vgl. noch Kāṭhakagṛhyasūtra 31 *keśapakṣau sannahyati nīlalohitena sūtreṇa* (zitiert von CALAND *GGA.* 1897, 283). Herr Dr. CALAND macht mich noch aufmerksam auf Baudhāyana Śrautasūtra V, 17 (*puroḍāśān*) *nīlalohitābhyāṃ sūtrābhyāṃ vigrathya.*

[5] Rudra-Śiva heißt blaurot, weil er am Halse blau und am übrigen Körper rot ist: Sāyaṇa zu Taitt. S. IV, 5, 10, 1; Mahīdhara zu Vāj. S. 16, 47. Nach Svāmin bei Mallinātha zu Kumāras. 2, 57 soll Śiva am Halse blau, an den Haaren rot sein. Wieder anders Rāyamukuṭa zum Amarakośa, Svargavarga 33 (35). Nach Kāṭayavema zu Śāk. 199 (WILLIAMS) heißt Śiva *nīlalohita*, weil er auf der linken Seite blau, auf der rechten Seite rot ist. — In der Legende von der Erschaffung des Rudra (*Rudrasarga*), die in verschiedenen Purāṇa erzählt wird, wird der ursprünglich namenlose Rudra, ehe er seine acht Namen von Brahman erhält, zunächst nur als *kumāro nīlalohitaḥ* bezeichnet. Mārkaṇḍeyapurāṇa 52, 1 ff. Viṣṇupurāṇa I, 8, 1 ff. Vāyupurāṇa 27, 1 ff. Vgl. Bhāgavatapurāṇa III, 12, 7 ff.; HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie* II, 205 f.

zeichnet im Śatarudriya Vāj. S. 16, 47 (= Taitt. S. IV, 5, 10, 1; Maitr. S. II, 9, 9). In der späteren Literatur ist *Nīlalohita* ‚der Blaurote' geradezu ein Name des Gottes Śiva, z. B. bei Kālidāsa und Bāṇa (Harṣacarita 226, 9). Häufig finden wir *nīlalohita* in Verbindung mit *sūtra*; gewöhnlich im Dual *nīlalohite sūtre* ‚ein blauer und ein roter Faden' (siehe Dārila zu Kauś. 32, 17. 40, 4). Die *nīlalohite sūtre* kommen im Zauberritual, im Gṛhya- sowie im Śrautaritual vor und dienen in der Regel dazu, irgend etwas zu umwickeln oder festzuknüpfen. Ohne Zweifel ist es eine Zauberhandlung, die mit den blauen und roten Fäden vorgenommen wird. Die Stelle Āpastamba 5, 23 bildet sicherlich keine Ausnahme: auch hier wird irgend ein Zauber getrieben. Da es sich aber an dieser Stelle nicht um das Festbinden eines Gegenstandes handelt, sondern um das Hinbreiten eines blauen und eines roten Fadens, so haben wir die Bedeutung der Farben Blau und Rot im Zauberwesen festzustellen. Zu welchem Zweck mußten die Fäden blau und rot gefärbt sein? Welche Wirkung versprach man sich von diesen Farben? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus einer Stelle des Atharvaveda und aus einer Stelle des Kauśikasūtra. Wir beginnen unsere Betrachtung mit der letzteren.

Unter den auf den Krieg bezüglichen Handlungen (*sāṃgrāmikāṇi karmāṇi* Kauś. 14, 1 ff.), unter den Zauberhandlungen, die vorgenommen werden, um ein feindliches Heer zu erschrecken und in die Flucht zu jagen, wird die folgende vorgeschrieben:[1] ‚Nördlich vom Feuer schlägt er einen Zweig von rotem Aśvattha (in die Erde) ein, umwickelt den Zweig mit einem blauen und einem roten Faden und wirft ihn nach Süden fort mit Hersagung der Zauberformel *nīlalohitenāmūn*.' Die Formel ist Atharvaveda VIII, 8, 24, d und lautet vollständig *nīlalohiténāmūn abhyávatanomi* mit Blau und Rot bedecke[2] ich jene (die Feinde). Der Hymnus AV. VIII, 8 handelt von

[1] Kauśikasūtra 16, 20; übersetzt von BLOOMFIELD *SBE.* 42, 582 f., von CALAND *Zauberritual* S. 36, von HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S. 176.

[2] BLOOMFIELD (*SBE.* 42, 120): envelop; CALAND: umstricke; HILLEBRANDT: überspanne.

den Hindernissen, die man einem anrückenden Feinde in den Weg legt,[1] in dem Glauben, ihn dadurch schrecken und besiegen zu können. Zu diesen Hindernissen oder Schreckmitteln gehören ein verfaulter Strick, Rauch, Feuer, Netze[2] u. s. f., schließlich auch ein blauer und ein roter Faden, wenn man, im Anschluß an Kauś. 16, 20, *sūtreṇa* zu *nīlalohiténa* AV. VIII, 8, 24 ergänzt.[3] Letzteres tut BLOOMFIELD, denn er sagt *SBE.* 42, 567 (vgl. 395): red and blue threads are spread out against enemies in AV. VIII, 8, 24. Diese Auffassung BLOOMFIELDS[4] hat viel für sich. Dennoch ist die Ergänzung von *sūtreṇa* zu *nīlalohiténa* vielleicht nicht notwendig; *nīlalohitá* bedeutet zunächst nur (die Farben) Blau und Rot.[5] Dies scheint mir aus AV. XV, 1, 7—8 zu folgen, wo vom Rudra gesagt wird:[6] ‚Blauschwarz ist sein Bauch, rot sein Rücken. Mit dem Blauschwarz bedeckt er den Feind und Nebenbuhler; mit dem Rot trifft er den,

[1] BLOOMFIELD, *The Atharvaveda* (BÜHLERS *Grundriss* II, 1, B) p. 75; *Sacred Books of the East* 42, 582. GELDNER, *Vedische Studien* I, 139 f.

[2] Aus Hanf; Kauśikasūtra 16, 16. Der Hanf hat eine übelabwehrende Bedeutung; Atharvaveda II, 4, 5. XI, 6, 15.

[3] An dem Singular nehme man keinen Anstoß. Unter einem *nīlalohitaṃ sūtram* wird eine Schnur zu verstehen sein, die aus einem blauen und einem roten Faden (oder aus mehreren dgl.) zusammengeflochten ist. Siehe CALAND, *Toten- und Bestattungsgebräuche* S. 105, Anm. 377, und vgl. CIRIS 371 Terque novena ligans triplici diversa colore Fila.

[4] Auch *AV.* IV, 17, 4 *yáṃ te cakrúr āmé pátre yáṃ cakrúr nīlalohité* ergänzt BLOOMFIELD *sūtre* zu *nīlalohité* und übersetzt: The magic spell which they have put into the unburned vessel, that which they have put into the blue and red thread, *SBE.* 42, 69; vgl. S. 395 und S. 567 (wo wohl *thread* für *vessel* einzusetzen ist). ZIMMER, *Altind. Leben* 66 und WEBER, *Ind. Stud.* 18, 76 ergänzen *pátre* zu *nīlalohité* und übersetzen *nīlalohitá* mit ‚gebrannt' im Gegensatz zu *āmá* ‚ungebrannt'. Insoweit stimme ich mit BLOOMFIELD vollständig überein, daß *nīlalohité* nicht mit *pátre* verbunden werden darf (vgl. *AV.* V, 31, 1). Sāyaṇas Erklärung von *nīlalohitá*, die von BLOOMFIELD 395 nicht gebilligt, von WEBER gar nicht berücksichtigt wird, lautet: *dhūmodgamena nīlaḥ, jvālayā ca lohitaḥ, agniḥ, nīlalohitaḥ ..... āmapātram agnyāyatanaṃ kukkuṭādiprāṇiśarīraṃ sabhāsthalam ityevamādīni hi kṛtyānidhānasthānāni* (vgl. *AV.* V, 31, 1. 5. 2. 6). Ich komme auf diese Erklärung Sāyaṇas noch einmal zurück.

[5] So lautet die Übersetzung von AV. VIII, 8, 24, d bei BLOOMFIELD, *SBE.* 42, 120: Those yonder do I envelop in blue and red.

[6] OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, S. 217.

der ihn haßt.' Vgl. auch Stellen wie AV. I, 22, 2 mit roten Farben umdecken wir dich rings.[1]

Was mit den Schlußworten von AV. VIII, 8, 24 vorgenommen wird oder vorgenommen werden soll, ist ein feindlicher Zauber, ein *abhicāra*.[2] Das Zaubermittel, das zur Anwendung kommt, ist die blaue und die rote Farbe, irgend ein Gegenstand, der diese Farben trägt. Blau und Rot sind Zauberfarben. Hierauf zuerst nachdrücklich hingewiesen zu haben, ist, meines Wissens, das Verdienst BLOOMFIELDS.[3]

Kehren wir zu Āpastamba 5, 23 zurück. Wie man z. B., nach dem Kauśikasūtra, mit Iṅgida-Öl bestrichene Stricke aus Hanf und Muñja-Gras auf den Weg streut, den das (feindliche) Heer (voraussichtlich) nehmen wird,[4] so breitet man nach Āpastamba zwei Fäden von blauer und roter Farbe über die Gleise, in denen die Räder des Wagens gehen sollen. Die *nīlalohite sūtre* haben eine übelabwehrende, apotropäische Bedeutung; die Handlung, die vorgenommen wird, ist ein Abwehrzauber (siehe OLDENBERG, *Religion des Veda* 484 ff.). Das *sūtravyavastaraṇam* dient zur Beseitigung der Hindernisse, die sich der Brautfahrt entgegenstellen könnten (*vighnanivāraṇāya*), zur Vertreibung der feindlichen Geister, εἰς ἀπέλασιν τῶν δαιμόνων, wie ein Grieche sagt.[5]

---

[1] Hier handelt sichs allerdings nicht um einen feindlichen Zauber.

[2] GELDNER, *Vedische Studien* III, 131 n., 138 f.; HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S. 174 ff.; BLOOMFIELD, *The Atharvaveda* p. 65. 75.

[3] BLOOMFIELD, *Sacred Books of the East* 42, 395: The compound *nīlalohitá* is connected with sorcery from the first; p. 567: The combination of the colours blue and red is associated everywhere with hostile witchcraft; p. 587: From the time of *RV.* X, 85, 28 onwards 'blue and red' are magic colours. Siehe jetzt auch WINTERNITZ, *Ind. Ant.* 28, 75: Blue and red are magic colours both in German and in Hindu sorcery. Nach ROCHHOLZ, *Glaube und Brauch* II, 280 wird roten und blauen Wildfrüchten magische Wirkung beigelegt.

[4] *senākrameṣu vapati* Kauś. 14, 28 (vgl. Keśava zu 16, 16); CALAND, *Altindisches Zauberritual* S. 30. Siehe auch Aitareyabrāhmaṇa XII, 11, 7. GRIMM, *Deutsche Mythologie*[3] 373.

[5] Photius bei ROHDE, *Psyche*[2] II, 73, n. Möglich wäre es auch, daß mit den Fäden ein Binden oder Bannen alles dessen, was sich einer glücklichen Fahrt entgegenstellen könnte, beabsichtigt wird: wir hätten es dann mit einer Art von Bindezauber zu tun. Indessen möchte ich eine solche Auffassung nicht befürworten.

Nun hat aber WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* 68 ‚das Hinwegfahren über die Schnüre' bei Āpastamba 5, 24 besonders betont. Indessen wenn man das Hinbreiten der Schnüre so auffaßt wie ich es vorgeschlagen habe, so ist das Darüberwegfahren sicher nicht mehr auffällig. Die Fahrt kann stattfinden, wenn das Übel abgewehrt ist. Es kommt hinzu, daß sich etwas ganz Ähnliches auch bei einer Handlung vorfindet, die im Mānavagṛhyasūtra 1, 14, 1 ff.[1] geschildert wird und wie eine Variante von Āpastamba 5, 23 f. aussieht. ‚In der Abenddämmerung des anderen (auf die Hochzeit folgenden) Tages[2] soll er sie ins Haus bringen. Mit dem Spruche *prati brahman* steigt er vom Wagen herab. Vom Vorraum des Hauses her begrüßt man (das Paar) mit glückverheißenden Dingen und Worten. Vom Wagen bis zum Hause streut er (der Priester; *adhvaryuḥ*, Komm.) eine ununterbrochene Reihe von Ulapagräsern, d. h. von Darbhagräsern, deren Spitzen nach Osten[3] gerichtet sind (Kommentar). Mit dem Spruche *yeṣv adhyeti* geht er darüber[4] hin.' CALAND, *ZDMG.* 51, 133 bemerkt dazu unter anderem: ‚Der Zweck, den man durch das Streuen der *ulaparājī* ..... erreicht, ist demgemäß, daß der Neuvermählte in direkte Verbindung mit seinem Hause gebracht und unterwegs, zwischen dem Wagen und dem Hause, keinen schädlichen Einflüssen ausgesetzt wird' (die Sperrung der letzten Worte rührt von mir her). Es scheint in der Tat, daß die beim Eintritt ins Haus (*gṛhapraveśa*) ausgebreitete *ulaparājī*

[1] CALAND, Das Betreten des Hauses durch die Jungvermählten, *ZDMG.* 51, 133 gibt eine Übersetzung dieses Abschnittes und zitiert eine Parallelstelle aus dem Kāṭhakagṛhyasūtra. Eine Übersetzung auch bei RICHARD SCHMIDT, *Beiträge zur indischen Erotik* S. 689. Über die Trennung der Sūtras im Mānavagṛhya 1, 14, 4—5 vgl. KNAUERS Ausgabe S. 23 n. und CALAND *GGA.* 1898, 65.

[2] Siehe WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* S. 71.

[3] *prāgagrān darbhān.* Oft so; vgl. GELDNER, *Vedische Studien* 1, 153. *Ulapa* mit *śuṣkadarbha* erklärt in der Vaijayantī zu Hir. 1, 4, 22 bei SCHWAB, *Das altindische Tieropfer* S. 43. Das Darbhagras ist, wie andere Grasarten, heilig (*śānta*, faustus, Kauś. 8, 16) und zauberkräftig: BLOOMFIELD, *SBE.* 42, 480; CROOKE, *Popular religion* II, 29 f.; CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 226 ff., 25, 251.

[4] *tayā* (*ulaparājyā*) *abhyupaiti* Mānavagṛhya; *tayā praviśati* Kāṭhakagṛhya; vgl. *te* (*sūtre*) *abhiyāti* Āpastamba 5, 24.

dieselbe Bedeutung hat, wie die *nīlalohite sūtre* bei Āpastamba: eine übelabwehrende. Wie dem auch sei: die *nīlalohite sūtre* bezwecken nicht das Aufhalten des Brautzuges und können also auch nicht als ein Überlebsel des Brautraubes gedeutet werden; im Gegenteil, sie sollen den Weg frei machen für eine glückliche Brautfahrt. Die Furcht vor bösen Geistern ist es, die die von Āpastamba vorgeschriebene Handlung veranlaßt. Abergläubische Furcht vor Dämonen herrscht ja auch sonst überall bei der indischen Brautfahrt vor: Sprüche müssen hergesagt werden, wenn man bei einem Kreuzweg vorüberkommt — denn Kreuzwege sind der Ort für allen Zauberspuk[1] —, ebenso, wenn man einen Fluß passiert; u. s. f.[2] Ähnliches bei anderen Völkern: man vergleiche nur, was L. v. SCHROEDER, *Hochzeitsbräuche* 95 ff. von der Brautfahrt bei den Esten, Finnen, Lappen berichtet. Auch bei diesen Völkern finden wir das Hersagen von Beschwörungsformeln; hier finden wir Zauberhandlungen, wie z. B. das dreimalige Umreiten des Zuges u. dgl. mit dem offenbaren Zweck, ‚den Zug vor der Gewalt etwaiger böser Mächte zu schützen' a. a. O., 99. 101. 103, und das Beräuchern der Braut mit Thymian oder Bärlapp, um den üblen Folgen eines etwaigen Unfalls bei der Brautfahrt vorzubeugen S. 100. 104, was an einen nahe verwandten indischen Brauch erinnert.[3] Und wie mit der Brautfahrt, so verhält es sich mit den übrigen Teilen des indischen Hochzeitsrituals: überall begegnen wir Zauberhandlungen, die den Zweck haben, böse Geister zu verscheuchen.[4] Ich beurteile die indischen Hochzeitsbräuche wie OLDEN-

[1] WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* S. 68. OLDENBERG, *Religion des Veda* 267 f. WUTTKE, *Der deutsche Volksaberglaube*,[2] § 108.

[2] Mehr bei HAAS, *Ind. Stud.* v, 327 ff., HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S. 67.

[3] Man räuchert das neugeborne Kind, indem man kleine Körner, mit Senfsamen vermischt, über glühende Kohlen streut, zum Schutz vor den Dämonen (*rakṣārtham*); Hiraṇyakeśin II, 3, 7. Vgl. WUTTKE, § 253. ROHDE, *Psyche* II, 75.

[4] WINTERNITZ, *Ind. Ant.* 28, 79: At all marriage ceremonies great care has to be taken to protect the bridal pair, especially the bride, from attacks of the demons. — Von einem übelabwehrenden Zweck der griechischen Hochzeitsgebräuche spricht FERDINAND DÜMMLER, *Kleine Schriften* II, 195. Vgl. auch ROHDE, *Psyche* II, 72 f.

BERG, der in seiner *Religion des Veda* 462 f. schreibt: ‚Im Ganzen bewegen sich die Hochzeitsbräuche mehr auf dem Gebiet des Zaubers als auf dem des Opferkultus ..... Die Verehrung der Götter steht bei diesen Riten mehr im Hintergrunde'. Teilt man OLDENBERGS Standpunkt,[1] nimmt man an, daß Furcht das Motiv ist, das die meisten Handlungen diktiert, so wird man in vielen Hochzeitsbräuchen, insbesondere in gewissen Nebenhandlungen, nicht mehr wie bisher so oft geschehen ist, Überlebsel der alten Raubehe oder etwa symbolische[2] Handlungen wittern, sondern man wird die Mehrzahl der Handlungen als das ansehen, was sie in Wirklichkeit sind, als Zauberhandlungen von übelabwehrender Bedeutung. Daß derartige Zauberhandlungen zugleich Glück, Wohlstand und Gedeihen herbeizuführen bestimmt und geeignet sind, bedarf keiner Ausführung. Auch die Geburtsriten tragen ganz denselben überwiegend zauberhaften Charakter wie die Hochzeit (OLDENBERG 465). Es gilt, Mutter und Kind vor gefahrbringenden Dämonen, vor Krankheitsdämonen zu schützen; daher Zauberhandlungen und Zaubersprüche wie die von Pāraskara I, 16 und Hiraṇyakeśin II, 3 überlieferten. Was schließlich das Bestattungsritual betrifft, so ist längst festgestellt,

---

[1] Vgl. auch OLDENBERG, 336 ff. 477. SCHRADER, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* 360 f.

[2] Was ich von den Hochzeitsbräuchen der Inder sage, soll auch von denen anderer Völker gelten. — Warum mußte die römische Hochzeitsfackel aus dem Holz des Weißdorns verfertigt sein? Nach ROSSBACH, *Unters.* 225. 259 f. 339 wurde das Holz des Dornstrauchs gewählt, weil dieser, wie die Eiche, eine außerordentliche Menge von Früchten trägt; die Dornfackel wäre also ein Symbol der Fruchtbarkeit. Aber die spina alba (ῥάμνος) galt, wie ROSSBACH selbst angibt, als Mittel gegen Behexung; der Weißdorn verscheucht giftige Tiere und ὠφελεῖ πρὸς φάρμακα καὶ πρὸς ἀνθρώπους φαύλους ..... καὶ πρὸς πόνον κεφαλῆς καὶ δαίμονας καὶ ἐπιπομπάς (KUHN, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* 237. ROHDE, *Psyche* I, 237 n.). Und weshalb wurden überhaupt Fackeln bei der Hochzeit — und auch sonst — verwendet? Das beruht auf der Grundanschauung: ‚Die bösen Geister sind lichtscheu und fliehen daher jedes Feuer'; W. KROLL, *Antiker Aberglaube*, Hamburg 1897, S. 35; ROHDE, *Psyche* I, 239 n.; DIELS, *Sibyllinische Blätter* 47 f. — Nach ROSSBACH 281 f. bezeichnet das Flammeum der römischen Braut, wie das Kopftuch des Weibes überhaupt, die häusliche Sittsamkeit, Ordnung und Gebundenheit. Siehe dagegen SAMTER, *Familienfeste* 52, Anm. 4.

daß die meisten Handlungen nicht von dem Gefühl der Pietät eingegeben sind, sondern von der Furcht, der Verstorbene könnte als ‚Geist' wiederkehren und die Hinterbliebenen schädigen.[1] Das Motiv der Furcht ist es also, das sich wie ein roter Faden durch das gesamte häusliche Ritual hindurchzieht und die meisten Handlungen veranlaßt. Daher erklären sich die auf den ersten Blick befremdlichen Übereinstimmungen[2] in Einzelheiten zwischen dem Geburts-, Hochzeits- und Bestattungsritual.

Nach dieser Abschweifung, die nötig war, um zu zeigen, daß die bei Āpastamba 5, 23 vorgeschriebene Handlung eine Zauberhandlung ist und auch nie etwas anderes gewesen sein kann, müssen wir zu der blauen und roten Farbe zurückkehren und mit BLOOMFIELD fragen: wie kommen diese Farben zu ihrer Bedeutung im indischen Zauberwesen? (Why, now, is blue and red fit for Hindu sorcery practices? *SBE.* 42, 567.) Eine Beantwortung dieser Frage glaubt BLOOMFIELD S. 395. 567. 587 aus einer Stelle im Baudhāyanagṛhyasūtra gewinnen zu können. Baudhāyana nämlich läßt den Mantra *nīlalohite bhavataḥ* — denselben Mantra, den Āpastamba 5, 23 verordnet — beim Anbruch der Dämmerung[3] hersagen. BLOOMFIELD hält es daher für möglich, daß *nīlalohita* ein symbolischer Ausdruck für Nacht und Tag ist (it is possible to conclude that this is the true source of the symbolism: day and night rendered concrete by these two colours, p. 395; vgl. WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell*, S. 12). Indessen ich kann mich mit dieser Auffassung BLOOMFIELDS nicht befreunden. Weit eher möchte ich glauben, daß Sāyaṇa mit seiner Erklärung von *nīlalohita* in der bereits be-

---

[1] CALAND, *Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche* 171; *Altindischer Ahnenkult* 176 f. HARDY, *Indische Religionsgeschichte* (1898), S. 24. SCHRADER, *Reallexikon* S. 26. 82. ROHDE, *Psyche* I, 21. 32 und sonst.

[2] Ganz ähnlich beurteilt die entsprechenden Übereinstimmungen im griechisch-römischen Ritual H. DIELS, *Sibyllinische Blätter* 48 n.

[3] Baudh. I, 8 bei WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* S. 6. 12. 67: *athāhorātrayoḥ sandhim īkṣamāṇām anumantrayate nīlalohite bhavataḥ ... iti.* Nach einer Mitteilung CALANDS lassen die besten ihm zugänglichen Handschriften des Baudhāyana das Wort *īkṣamāṇām* aus. Siehe auch CALAND, *Götting. Gel. Anzeigen* 1897, S. 283.

sprochenen Stelle *AV.* IV, 17, 4 den rechten Weg gewiesen hat. Sāyaṇa erklärt hier *nīlalohita* mit ‚Feuer', da dieses ‚dunkelblau von dem aufsteigenden Rauch und rot von der Flamme ist' (vgl. WEBER, *Ind. Stud.* II, 33 n., zu Śatarudriya 7). Man könnte vielleicht auch, um *nīla* in *nīlalohita* ‚Feuer' zu erklären, mit HOPKINS[1] an die kleinen bläulichen Flämmchen denken, die sich zuerst zeigen, wenn Holz angezündet wird. Allein wenn wir auch die Bedeutung ‚Feuer' für *nīlalohita* in der einen Stelle *AV.* IV, 17, 4 gelten lassen wollen, so ist doch kaum anzunehmen, daß *nīla* und *lohita* ihre Bedeutung als Zauberfarben von dem Rauch und der Flamme des (Zauber-) Feuers bezogen haben. Ich für meinen Teil halte überhaupt *nīlalohita* nicht für einen symbolischen Ausdruck. Ich glaube vielmehr, daß Blau und Rot — jede einzelne dieser Farben für sich — aus irgend einem Grunde als Furcht und Schrecken erregende Farben, als Farben des Schauders und Entsetzens,[2] als Zauberfarben galten, in Indien sowohl wie auch anderswo. Auf indischem Boden fand eine Vereinigung beider Farben zu dem Compositum *nīlalohita* statt, wobei *nīla* nur aus dem Grunde den Vorrang vor *lohita* behauptet, weil *nīla* das kürzere Wort ist (nach der Regel *alpāctaram* Pāṇini II, 2, 34). Bei der folgenden Betrachtung setzen wir Rot voran.

Ich habe jetzt zu zeigen, daß Rot und Blau die von mir behauptete Geltung wirklich hatten oder auch noch haben. Ich unternehme es jedoch nicht, den Gegenstand zu erschöpfen. Nur das Wichtigste von dem, was von anderen gesammelt und von mir selbst beobachtet worden ist, versuche ich übersichtlich zusammenzustellen. In der Überschrift des folgenden Abschnittes ist der Ausdruck ‚Zauberfarben' nur der Kürze halber gewählt worden.

---

[1] *American Journal of Philology* IV, 179. Siehe auch GRIMM, *Deutsche Mythologie*[2], S. 162.

[2] So bezeichnet HARDY treffend die Farben des Rudra (*Indische Religionsgeschichte* S. 89). Siehe auch OLDENBERG, *Religion des Veda*, S. 217.

(Schluß folgt.)

The god Indra and the Sāma-Veda.

By

Maurice Bloomfield.

In the Journal of the American Oriental Society, xxi. 50 ff., I endeavored to show that the epithet *ṛcīṣama*, given to Indra eight times in the RV., is a rhythmical transformation of **ṛci-ṣāma*, a possessive compound, meaning 'he for whom the *sāman* is sung upon the *ṛc*'.[1] My revered friend, the Nestor of Indian philology, Otto von Böhtlingk, has done me the honor to devote a special little article to the refutation of my suggestion, *Berichte der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, April 1901, p. 7 ff. He contents himself with the traditional interpretation 'like the *ṛc*', an epithet which really has no surface meaning when applied to a Vedic god. Dr. von Böhtlingk, however, suggests that the natives (Yāska and Sāyaṇa) correctly had in mind the notion 'that Indra is in reality such as the *ṛcaḥ* (the Vedic stanzas) describe him to be'. With due respect to the writer I cannot, in my turn, truthfully say that such an interpretation is either intrinsically likely, or that it can be extracted from a compound that is supposed to mean primarily 'like the *ṛc*'. The chief difficulty in Dr. v. Böhtlingk's mind seems to be the formal one that the rhythmical change of **ṛci-ṣāma* to *ṛci-ṣama* would remove the second member so far from *sāman* that no Hindu would understand it.

---

[1] Cf. Chānd. Up. i. 6. 1: *iyam evarc, agniḥ sāma, tad etad etasyām ṛcy adhyūḍhaṁ sāma, tasmād ṛcy adhyūḍhaṁ sāma gīyate.*

Aside from the serene feeling of modern grammar and etymology that the natural processes of language are not hampered by such considerations, Professor WACKERNAGEL draws my attention to *ṛksama* and *ṛkṣama*. These words occur VS. XIII. 56; TS. IV. 3. 2. 2; MS. II. 7. 19 (p. 104, l. 7); KS. XVI. 19; ÇB. VIII. 1. 2. 2. We are fortunate in being able to prove almost with mathematical exactness that these words are rhythmical modulations of *ṛk-sāma* and *ṛk-ṣāma*. The scholiast at TS. states distinctly that the word is a designation of a certain *sāman* (*ṛkṣamam iti sāmaviçeṣaḥ*): ÇB. speaks of it as the *sāman* called *ṛksama* (*ṛksamam sāma . . . ṛksamāt sāmnaḥ*): a glance at the list of *sāman*-names, published by BENFEY, *Ind. Stud.* III. 210, first column, shows that this is the *sāman* designated as *ṛksāmnaḥ sāma* whose author is reputed to be Vatsa Ṛksāman. The names of the *sāman* and its author are based upon the opening words of the text, *ṛcaṁ sāma yajāmahe*, SV. 1. 369.

Of itself the question comes up, is there any special connection between Indra and the *sāmans*, such as would entitle him, and him alone, to the epithet *ṛcīṣama*? The word *sāman* and related words occur none too frequently in the RV. Five of the eight occurrences of *ṛcīṣama* are in the eight book, the *pragātha*-book (OLDENBERG, *ZDMG.* XXXVIII. 445, 464); here is where we should expect to find it naturally enough; here also Indra figures most frequently in relation to the SV.:

tám arkébhis táṁ sámabhis
táṁ gāyatráis carṣaṇáyaḥ
índraṁ vardhanti kṣitáyaḥ (VIII. 16. 9).
éto nv índraṁ stávāma
çuddháṁ çuddhéna sámnā (VIII. 95. 7).
índrāya sáma gāyata
víprāya bṛhaté bṛhát (VIII. 98. 1).
çrávat sáma gīyámānam
abhí rádhasā jugurat (VIII. 81. 5).
bṛhád índrāya gāyata
máruto vṛtrahántamam (VIII. 89. 1).

Outside of the eighth book we have:
éndro barhíḥ sídatu . . .
sámabhir ṛkvó arcatu (x. 36. 5).
prá vo mahé (sc. *índrāya*) *máhi námo bharadhvam*
āṅgūṣyàṁ çavasānáya sáma (1. 62. 2).
See also I. 173. 1, 2 and X. 93. 8.

In two of the passages cited (VIII. 89. 1; 98. 1) the *sāman* called *bṛhat* 'loud' is sung for Indra. The *bṛhat* is indeed the most important and typical of the old and original *sāmans*. From the *bṛhat* all the *sāmans* are derived (*bṛhatáḥ pári sámāni . . . nírmitā*), says AV. VIII. 9. 4. The association of the *bṛhat* with Indra continues technically throughout the liturgical literature of the Yajur-Vedas and the Brāhmaṇas; e. g. VS. X. 11; XV. 11; TS. I. 8. 13. 1; IV. 4. 2. 1; 12. 2; MS. II. 6. 10: 69. 15; II. 7. 20: 105. 4; II. 8. 9: 113. 12; III. 16. 4: 188. 4; KS. XV. 7; ÇB. V. 4. 1. 4; VIII. 6. 1. 9. The word *bṛhadvant*, 'endowed with the *sāman bṛhat*', is therefore a familiar epithet of Indra: VS. VII. 22; TS. I. 4. 12. 1; VI. 5. 1. 3; MS. I. 3. 14: 35. 13; KS. IV. 5; ÇB. IV. 2. 3. 10; KÇ. X. 3. 20; ApÇ. XII. 15. 11; MÇ. II. 3. 5. 10. But also the other older and simpler *sāmans* with their popular names, such as *rathaṁtara* 'advancer of the chariot', *çakvarī* 'powerful', *revatī* 'giving riches', are familiary, though not exclusively bestowed upon Indra, VS. XXI. 23 ff.; MS. III. 11. 12; TB. II. 6. 19. 1 ff.; and TS. II. 3. 7; MS. II. 3. 7; KS. XII. 5.

I think that Indra's prominence in connection with the chant of the *sāmans* is just about expressed by the proportion of stanzas addressed to him in the Pūrvārcika, the foundation book of the SV., the so-called *yoni*-book.[1] Of its 59 decads (*daçati*) 36 in the middle of the book are Indra's, flanked by 12 addressed to Agni at the beginning of the book, and 11 addressed to Soma at the end. Now both these divinities are in a high degree secondary and ancillary to the worship of Indra, since they need represent nothing more than the fire into which the *soma*-drink is poured in order to excite

[1] Cf. OLDENBERG, *ZDMG.* XXXVIII. 465.

Indra to his Herculean deeds. Without going so far as to say that the SV. owes its existence to Indra, we may safely assume that there is something special in Indra's character and Indra's performances which lifts his epithet *ṛ́cīṣama* (concerning whose meaning we need no longer be anxious) above the plain of hap-hazard nomenclature. What I mean is, that the Veda could not on intrinsic grounds have called any other god but Indra *ṛ́cīṣama*.

At this point the problem turns its face logically in the other direction: we cannot well ignore the question, does Indra, and do Indra's deeds, throw light upon the nature of the SV. itself?

The original designations of the various types of Vedic poetry are not Rig-Veda, Yajur-Veda, Sāma-Veda and Atharva-Veda, but rather *ṛcaḥ* 'stanzes of praise', *yajūṅṣi* 'liturgical stanzas', *atharvāṅgirasaḥ* 'blessings and curses',[1] and *sāmāni* 'melodies'. The collection that goes by the name RV. contains not only *ṛcaḥ*, but also *atharvāṅgirasaḥ*, as well as most oft the stanzas fundamental to the *sāmans*;[2] the Atharva-Veda contains *ṛcaḥ* and *yajūṅsi* (adapted to its purposes), as well as *atharvāṅgirasaḥ*; and the Yajur-Vedas contain *ṛcaḥ* and *atharvāṅgirasaḥ*, in addition to their main topic, the liturgical formulas. The subject matter of the Sāma-Veda is known as *sāmāni* 'melodies': we guess the meaning of the word *sāman* by the help of the root *gāi* 'sing', the verb constantly used with *sāman*, and the musical notations reported in one variety of *sāman*-texts, the so-called *gānas* 'song-books' (root *gāi* 'sing'). The *sāman*-stanzas are preserved in three forms. First, in the Rig-Veda, as ordinary poetry, accented in the same way as other Vedic poetry with that version of the prehistoric etymological accentuation to which the language of the Veda was left heir. Secondly, in the two Ārcikas, a special collection, in more than one version (Nāigeya), of *sāman*-verses, most, though not all, of which occur also in the RV. Here also we have

---

[1] The author, *SBE.* XLII, pp. XVIII ff.; The Atharva-Veda (*Indo-Aryan Encyclopedia*) pp. 7 ff.

[2] OLDENBERG, *l. c.* 441 ff.

a system of accent peculiar in its notation, but purely with reference to the unsung *sāmans*; i. e. the accents are again nothing but the ordinary ones of Vedic words and sentences.[1] The Ārcikas are a kind of libretto without the melodies for the *sāmans*; they have a real practical existence precisely to the degree in which a modern libretto is an opera. No more than a libretto passage figures without music, or figures in the actual presentation of an opera, does a *sāman* in its Ārcika-form figure in the *sāman*-liturgy. The very name *ārcika* thus evidently means *ṛk*-form in distinction from *sāman*-form. In the third *sāman*-version the *gānas*, or song-books, we find the real sung *sāmans*. Here is not only text, but the music is marked. Still this is not a *sāman* complete: in the middle of the sung stanzas the *sāmans* introduce exclamatory syllables, the so-called *stobhas*, such as *om*, *hāu*, *hāi*, *ī*, *ū*, *ē*, *hoyi*, *him*; at the end (*nidhana*) certain concluding extra words, such as *atha*, *ā*, *īm*, *nām*, *sāt*, *sām*, *suvaḥ*, *iḍā*, *vāk*, *vaṣaṭ*, *svarjyotiḥ*. The florid style of music (colorature in song, cadenza in instrumental music) suggests itself as an analogy, but there still remains the marked physiognomy of the added exclamations.

We think of religious melody as hymn or anthem, the musical form of praise to the divinity, but in order that the divinity be worth an anthem he must be, let us say, more calm and reposeful, more majestic than Indra. Anthems sung prevailingly to Indra are in a sense a contradiction in terms. Indra in the main is too blustering, braggadocio, and has to befuddle himself with soma in order to accomplish his star-performances against Vṛtra, Vala, and the demons: 'Sing the loud (*sāman*) for Indra the most skilful slayer of Vṛtra, o ye Maruts!' (RV. VIII. 89. 1). These are the same Maruts who stood by Indra when all the other gods fled at the fierce blowing of Vṛtra (RV. VIII. 85. 7), who encouraged him, as the Brāhmaṇa-legend naively adds (AB. III. 20), with the words: 'Hit out, Bhagavan, slay, be a man!' This is not the sphere of the psalm, anthem

[1] In Southern India, according to BURNELL, *Ārṣeya-Brāhmaṇa* (Mangalore 1876), p. XI, note, the Ārcikas are accented just like mss. of the Rig-Veda.

or offertory: a closer analogy may be found in the shouting, hand-clapping exhortations of the negro religious camp-meeting.

I wish to state with the utmost reserve as to all details the theory of the SV. to which I have been led by these considerations. It is the first theory, as far as I know, which has in view a natural ethnological origin of this Veda, as distinguished from the tacit assumption current hitherto, that the SV. is merely a liturgic form of Vedic worship. It seems to me that the SV. is the civilized version of savage Shamanism. Shamanism is the simple theory of primitive man that self-exciting noises produce corresponding outside effects. A Shaman makes rain by sounding tam-tams, castanets, by singing and shouting. One of the most striking characteristics of Brahman civilization is the artful way in which they blended their own hieratic practices and conceptions with what they found with the people. They dragged the abysmal depths of savage consciousness; all they found was grist to their mill. As I have said elsewhere, they Brahmanized and Rishified all they found. Though there are no end of protests and explainings away in their own literature, yet incantamenta, demonology, and Shamanism find a berth in orthodox Brahmanism, until all, including Vedic liturgy, is swept away for all high-thinking Hindus in the pantheistic conception of the one absolute all-soul, which remains the superior Hindu idea to this day. The stanzas sung with *sāman*-melodies, interspersed with exclamations, may be readily understood as the Brahmanic version of the primitive savage attempts to influence the natural order of things by shouting exhortations. Sanskrit scholarship has recently become much less certain than formerly as to the exact nature of Indra, but there is and can be no doubt that Indra represents some drastic natural event or other, whether he be the storm-god that splits at the time of the monsoon the cloud-serpent that overlays the sky, or the summer sun that frees the winter-fettered rivers.[1] To help such an Indra with Shaman exhortations suits both the underlying natural event, as well as primitive man, eager that the event shall happen.

[1] HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie*, III. 166 ff.

I am sure that my orthodox Hindu friends will be shocked at the suggestion of such an origin of the SV. The *sāman*-chants have been from time immemorial part of the great Vedic (*çrāuta*) sacrifices, and in the main their vulgar origin is long a thing of the past.[1]

But out of the tangle of Vedic ideas about the SV. we may also pull a black thread. In a literary sphere which lies a bit to one side of the hieratic ritual, in the house-books and the law-books (*gṛhya* and *dharma*), there is on record a very pronounced abhorrence of the SV. on the part of the devotees of the other Vedas. I refer to the *anadhyāya*, the rules for stopping instruction in the Veda under certain untoward circumstances. PG. II. 11. 6 orders that the study of the Veda shall stop 'if a dog, an ass, a jackal, or a *sāman* is heard; so also Yājñavalkya I. 148. Bāudh. Dharmas. I. 11. 21. 5 has it: 'The study of the Veda must be interrupted while a strong wind blows, a foul smell is perceptible, ... and while the sounds of the *sāman* are audible.' Āpast. Dharmas. I. 3. 10. 17 says: 'The barking of dogs, the braying of asses, the cry of a wolf or a solitary jackal or of an owl, all sounds of musical instruments, of weeping, and of the *sāman*-melodies (are reasons for discontinuing the study of the Veda).' Not quite so sharply, ÇG. IV. 7. 21 and Gāutama XVI. 21 order a vacation when the sound of the *sāman* is heard; Viṣṇu XXXIII. 26 and Manu IV. 123 simply forbid the study of the

[1] For a description of *sāman*-music see BURNELL, *Ārṣeya-Brāhmaṇa*, pp. XLI ff. My lamented pupil and friend, Dr. A. W. STRATTON, the late Principal (succeeding Dr. M. A. STEIN) of the Oriental College at Lahore, wrote to me not long before his death (date, February 12, 1902): 'On Saturday I am to hear the *guru* of the Maharaja of Gwalior recite some *sāmans*. He is said to be eminent among Sāmavedins.' Soon after (date, March 9, 1902): 'The meeting with the *guru* of the Maharaja of Gwalior, at which I thought only three or four were to be present, proved to be quite a large affair. For my purposes it was not satisfactory. The time was short, and some of my questions he was not prepared to answer; he said he must consult his books. The thing which did come out clearly was the distinction in the character of the *prastāva*, the *udgītha*, the *pratihāra*, and the *nidhana*. I should like to get a phonographic record of some *sāman*. Those I have heard appeal to me more than any other Indian music. The chants in a great sacrifice must have been impressive in themselves.'

RV. or YV. while the *sāmans* are sounded. Vāsiṣṭha XIII. 30 says: 'Let him not recite RV. YV. and AV. while the sound of the *sāman* is audible, nor the SV. while the other Vedas are recited. Similarly Āpastamba I. 3. 10. 18. Kāuçika 141. 39 forbids Veda-study *pāiñge çabde*, which the Pet. Lexs. translate, 'at the sound of rats'. I think it more likely that *pāiñge* refers to a branch (*çākhā*) of one of the Vedas, apparently, however, not of the SV.

It is interesting to observe that the house-books of the SV. omit, as indeed they must, to stigmatize the sound of the *sāmans*. So Gobhila III. 3. 28: 'If singing, or the sound of a musical instrument, or weeping is heard, or if it is storming (the study of the Veda is discontinued). Khādira III. 2. 25 ff. also omits the *sāmans*. We are surprised that Gāutama's Dharmasūtra (XIV. 21), apparently also a SV. text, joins the outsiders in forbidding Veda-study when the *sāmans* are audible.

The only native explanation of this matter is offered by Manu IV. 124. It is so artificial as hardly to need to be refuted: 'The RV. is declared to be sacred to the gods, the YV. sacred to men, and the SV. to the Manes; hence the sound of the latter is impure (as it were).' The mention of the trifling Pitṛsaṁhitā in secondary SV. texts[1] does not tend to establish any important connection between SV. and worship of the Manes. The context of the SV. is as far removed from that as possible, nor do the other Vedas show any squeamishness about ancestral rites.

The meaning and derivation of the word *sāman* are obscure. But for the verb *gāi* 'sing' we should not be able to guess at its meaning at all. The English words Shaman and Shamanism are also of Hindu origin, being the western reproduction of Pāli-Buddhist *samaṇa* (Chinese and Tungusian *shamen*) which is Sk. *çramaṇa* 'ascetic'.[2]

[1] Sāmavidhāna-Brāhmaṇa I. 4. 20, Karmapradīpa I. 3. 8: see SCHRADER'S note to his translation of the latter, p. 27. Cf. also Mahābhārata XI. 18. 9 = 794.

[2] Cf. LASSEN, *Indische Alterthumskunde* II. 700; FAUSBÖLL in the introduction to his translation of the Sutta-Nipāta, p. XII ff. (SBE. vol. X); MAX MÜLLER in the note to his translation of Dhammapada 265 (SBE. vol. X); cf. also SBE. XI. 105, note.

Buddhist monks especially in Thibet are responsible for spreading the conception that man can place himself in touch with the unseen powers and compel their obedience by noisy practices. From the formal side it would not be impossible that Vedic *sāman* is a Prākritic form of *çramaṇa*, but, as the latter word does not occur earlier than the TA. and ÇB. XIV. 7. 1. 22 = Bṛh. Ār. IV. 3. 22, we must be abstemious and regard the similarity of the two words as accidental.

Johns Hopkins University, January 1903.

Die Grundbedeutung des hebräischen und neuhebräischen Stammes קלם.

(Ein Beitrag zur Geschichte der Hochzeits- und Trauergebräuche.)

Von

A. Büchler.

An den wenigen Stellen, wo dieser Wortstamm in der Bibel sich findet, heißt er unzweifelhaft: spotten, höhnen; nur in Ezechiel 16, 31 gibt diese Bedeutung keinen befriedigenden Sinn, aber auch eine anderere schafft keinen Ausweg. Die Wörterbücher verzeichnen daher jene als den Grundsinn der Wurzel. Im Talmud dagegen, wie im Syrischen und Arabischen heißt dieser Stamm durchgehends: loben, preisen, verherrlichen. Der Gegensinn hat an sich nichts auffallendes, wenn es gelingt, die Grundbedeutung des Stammes festzustellen, vorausgesetzt natürlich, daß es sich um einen und denselben Stamm handelt. Mehrere bei E. Landau (*Gegensinnige Wörter im Alt- und Neuhebr.* 56 ff.) verzeichnete Forscher, so auch Levy (*Neuhebr. WB.* IV 313[a]) setzen eine vox media mit der Bedeutung: Ruf im allgemeinen, an, ohne aber Belege für deren Vorhandensein beibringen zu können. Landau, der alle früheren Erklärungsversuche als unzureichend erweist, zieht in gelehrten Ausführungen das arabische لقس heran, das schmähen, tadeln und sich eine Sache leidenschaftlich zueignen, heißt. Der größte Teil der Forscher jedoch sieht in קלס loben, ein griechisches Lehnwort, das von καλῶς abzuleiten wäre, so Fleischer bei Levy (*Targ. WB.* II 576[a]), Fränkel (*Aram.*

Fremdwörter 284), Kohut (Aruch vii 105[a]), Brockelmann (*Syr. WB.* 323), oder von χλέος (Payne-Smith s. v.) und κελεῦσαι (Krauss, *Lehnwörter*, ii 547[a]). Nun verzeichnen aber die Wörterbücher zum Talmud קלם auch mit der Bedeutung: hüpfen, springen, und stellen diese mit arab. قلص zusammen, ohne an die Möglichkeit zu denken, daß hierin der Grundsinn des hebräischen, neuhebräischen, syrischen und arabischen Stammes erhalten sei. Die Feststellung dieses gewährt gleichzeitig einen sehr lehrreichen Einblick in eine Seite der jüdischen und semitischen Trauerbräuche.

In jer. Talmud Ḥagiga i 76[c] 44 (Semaḥ. xi) lesen wir: Wenn R. Jehuda (b. Ilai — ein galiläischer Lehrer der ersten Hälfte des ii. Jahrh. —) einen Toten oder eine Braut מתקלסין sah, richtete er seinen Blick auf seine Schüler und sprach: Das gute Werk ist wichtiger als das Studium. Hiernach wird קלם sowohl der über die Straße in das Haus ihres Gatten ziehenden Braut, als auch dem an dem Lehrhause vorbei zu Grabe geleiteten Toten zuteil und es konnte daran eine neu hinzukommende Anzahl von Männern sich beteiligen; es werden damit die Vorzüge der Braut und die Leistungen des Toten gepriesen. Das Gleiche lehrt Semaḥ. xi: Wenn ein Toter und eine Braut שהיו מקלסין (lies מתקלסין), einander begegnen, läßt man die Leiche zur Seite treten, denn die Ehre des Lebenden hat vor der des Toten den Vorzug. Von Toten findet sich das Wort noch öfter, so Semaḥ. iii 3: Simon, der Neffe Azarjas sagte: Nur vor dem, der auf einer Bahre zu Grabe getragen wird, מקלסין. Hiefür hat die Parallelstelle in bab. Moëd katan 24[b]: R. Simon b. Eleazar sagt: Wer auf einer Bahre zu Grabe getragen wird, über den betrübt sich das Publikum (רבים מצהיבים), sonst nicht. Aus Semaḥ. iii 5 erfahren wir, daß hierbei die Taten des Verstorbenen aufgezählt wurden und, wenn er solche nicht aufweisen konnte, die Leistungen seiner Eltern und Angehörigen herangezogen wurden, und daß man dabei zuweilen über die Wahrheit hinausging. Semaḥ. xii Ende erzählt: Als man den ungeratenen, von Räubern erschlagenen Sohn des R. Ḥanina b. Teradjon tot auffand, היו מקלסין vor ihm mit dem Ruhme seines Vaters und seiner Mutter. Ob dieses Lob in zusammenhängender

Schilderung, etwa von einzelnen Rednern, die einander ablösten, oder sonst wie vorgetragen wurde, ist diesen Sätzen nicht zu entnehmen; wenn auch die Aufforderung des genannten R. Jehuda an seine Jünger, sich dem קלם tätig anzuschließen, dafür spricht, daß jeder, der von der Braut oder dem Toten etwas Schönes zu sagen hatte, es tun konnte. Semaḥ. xi: אין מקלסין zwei Bräute in einer Stadt gleichzeitig, außer wenn für jede בדי קילום vorhanden ist, zeigt, daß hiezu mehrere Leute, in erster Reihe wohl die Berufsredner und eine entsprechende Zahl von Zuhörern erforderlich waren. Aber Semaḥ. xi gibt auch eine bezeichnende Einzelheit über die Art und Weise des קלם an: Man trägt zwei Leichen nur dann auf Einer Bahre zu Grabe, wenn ihre Ehre und ihr קילום gleich sind. Es trug sich in Uša zu, daß ein Haus einstürzte und einen Mann mit zwei Söhnen und einer Tochter tötete; als man R. Jehuda (b. Ilai) über die Art des Begräbnisses befragte, sagte er: Traget alle drei auf einmal zu Grabe. Man legte die beiden Bräutigame auf eine Seite (der Bahre), die Braut auf die andere, והיו מקלסין לפניהם ואומרים, הוי הוי חתנים והוי הוי כלה man trug ihr Lob vor und sprach: Wehe, wehe, die Bräutigame, wehe, wehe, die Braut! Hier ist die aus 1 Reg. 13, 30, Jerem. 22, 18; 34, 5, Amos 5, 16 bekannte kurze Totenklage, die dort mit ספד bezeichnet wird, קלם genannt; und es scheint, daß קילום den Satz allein bezeichnet, in dem der Stand des Verstorbenen genannt ist, חתן oder כלה, wie in den Bibelstellen אדון, אחות, אחי. Da aber ein solcher Weheruf nichts vom Lobe des Verstorbenen enthält, ist hiemit entweder bloß der Refrain der Lobrede gemeint, oder heißt קלם ursprünglich und eigentlich nicht loben, sondern, wie ספד, klagen, oder es ist vielleicht nur ein charakteristischer Zug der Totenklage.[1]

Nun lesen wir in bab. Moëd kat. 27[b] folgenden Satz des Amoräers Ulla: הספד על לב דכתיב על שרים סופדים, סיפוח ביד וקילום ברגל דכתיב הבה בכסף ורקע ברגלך.[2] Er bespricht drei Einzelheiten der herrschenden

[1] Es dürfte, wie in den von Wetzstein, *Syrische Dreschtafel* (Bastians *Zeitschrift für Ethnologie* v, 1873, 297) geschilderten Totenklagen der Frauen, der Weheruf sein, den der Chor der Frauen nach jeder Nänie erhebt.

[2] Der zweite Beleg aus Ezech. 6, 11 steht weder in den Ausgaben, noch in den von Rabbinowicz zur Stelle herangezogenen Handschriften und Textzeugen;

Trauerbräuche: מחא, הספד und קלם und gibt an, welcher Körperteil dabei beteiligt ist.[1] Während nun bei הספד durch die Präposition על, wie in Jesaia 32, 12, das Herz als das Ziel des Schlagens angegeben wird,[2] scheint das ב bei מחא und קלם das Instrument der Handlung zu bezeichnen; und das wird aus dem als Beleg angeführten Verse unzweifelhaft, insofern מיסוח ביד mit קילום ברגל, דבה בכפך mit ורקע ברגלך sich deckt. Entspricht sonach קילום dem verständlichern רקע, so heißt קלם stoßen, stampfen mit dem Fuße, wie מחא, das, wie schon erwähnt, in der Mischna Moëd kat. III 8. 9 neben den Trauerklagen der Klageweiber genannt ist, das Schlagen mit der Hand (siehe weiter). Und da weiters das erste Glied in der Zusammenstellung Ulla's es klarmacht, daß er von den Äußerungen der Trauer handelt, so bezeichnet קלם in Verbindung mit öffentlicher Trauer das Stoßen mit dem Fuße. Und diese seine Bedeutung sichert auch die wider-

---

nur R. Ḥanan'el und Isaak ibn Giat in שערי שמחה II 60 haben ihn. Entweder führte Ulla überhaupt keine Belegstelle aus der Bibel an, oder waren alle drei Punkte durch Bibelverse gestützt; und da der erste sicher bezeugt ist, muß auch der zweite, der den Beleg für die zwei letzten Punkte enthält, ursprünglich dagestanden haben.

[1] Die Bemerkung Ulla's setzt eine tannaitische Stelle über die drei Bräuche voraus; ebenso die bald zu erörternden Sätze der Baraitha und Toßifta. Da aber die Mischna Moëd katan III 8. 9 von den Trauerklagen der Klageweiber und wohl auch vom מיסוח derselben, nicht aber von הספד und קילום spricht, sonst aber in den Talmuden keine ähnliche Bestimmung sich findet, muß der tannaitische Satz, zu dem Ulla die näheren Angaben und die biblischen Belege vorbringt, verloren sein.

[2] Mag auch die Konjektur der Exegeten zu שודים סופדים begründet sein, so wird sie die aus der Bemerkung Ulla's fließende Erkenntnis, daß man sich zur Trauer an die Brust schlug und dieses Schlagen ספד hieß, nicht erschüttern. Denn Ulla leitet den Brauch nicht aus dem Bibelverse ab, sondern kannte ihn samt seiner Bezeichnung aus dem Leben der palästinischen Juden. Derselbe wird auch in Midrasch Kohel. rabba 12, 7 zu וסבבו בשוק הסופדים vorausgesetzt; denn hiezu heißt es dort: Damit sind die Exulanten unter König Jekhonja gemeint, die dem König Nebukadnezar entgegenzogen, als er die Exulanten unter Ṣidkija nach Babylon entführte; sie hatten weiße Kleider oben, aber Säcke darunter. Als sie nun von diesen erfuhren, daß dem einen der Vater, dem andern die Mutter oder der Bruder im Kriege erschlagen worden sei, והוה מספיד בחדא ידיה ומקלם בחדא ידיה da drückten sie mit der einen Hand ihre Trauer aus, während sie mit der andern den König begrüßten. Vgl. den Parallelbericht in Midr. Threni rab. Prooem. 23, Jalkut zu Ezechiel 24 § 364. Die Kommentatoren erklären es allerdings als Schlagen auf die Hüfte, s. weiter.

sprechende Stelle in Toßifta Moëd kat. II 17, die den Satz des Amoräers Ulla als tannaitischen Ausspruch enthält und als dritten Punkt: קילום ו מישום זרועות, unter קילום sei das Strecken der Arme zu verstehen, darbietet; denn sie zeigt, daß קלם das heftige Strecken der Gliedmaßen, entweder des Beines oder der Arme bedeutet. Nun lesen wir außerdem unmittelbar nach dem Satze Ulla's in b. Moëd kat. 27b die Baraitha: המקלם לא יקלם בסנדל אלא במנעל מפני הסכנה, wer קלם vornimmt, tue es nicht mit der Sandale, sondern mit dem Lederschuh, weil es gefährlich ist.[1] Diese Bestimmung besagt, daß קלם eine heftige Bewegung des Fußes bezeichnet, die unter Umständen gefährlich werden kann. Es fragt sich allerdings, ob in diesen drei Stellen קלם derselbe Stamm ist, wie in der großen Anzahl von Sätzen, wo קלם in anderer Bedeutung vorkommt, wie ja in der Tat die Wörterbücher zwei verschiedene Stämme annehmen? Aber, wie schon erwähnt, der einfache Hinweis darauf, daß es sich um die Erörterung eines Trauerbrauches handelt, wir also קלם als Bezeichnung der Trauerklage, von קלם, das eine dieselbe Klage begleitende Geste bedeutet, hinsichtlich des Stammes unterscheiden müßten, wird wohl von der Unzulässigkeit dieser auch sonst nicht begründeten Sonderung überzeugen. Hiezu kommt, daß auch jüngere Midraschstellen noch קלם in einer Verbindung gebrauchen, die einerseits die Identität des Stammes mit dem, der loben heißt, deutlich zeigt, andererseits aber die Bedeutung loben gar nicht zuläßt. In Midrasch Kohel. rabba zu 12, 7 (Threni rab. Prooem. 23, s. S. 168 Note 2) lesen wir nämlich: Als König Nebukadnezar nach der Eroberung Jerusalems unter Ṣidkija mit den gefangenen Israeliten nach Babylon zurückkehrte, zogen ihm die bereits unter Jekhonja nach Babylon entführten Israeliten in weißen Kleidern, unter denen sie schwarze trugen, entgegen, um ihn als Sieger zu begrüßen. Als sie aber erfuhren, daß ihre nächsten Angehörigen im Kriege getötet worden

[1] Für אלא haben Halakhoth gedol. הלכות הפסד, ferner R. Ḥanan'el und Toßafoth z. St. s. v. לא, ibn-Giat II 60 ולא, so daß קילום nur barfuß gestattet gewesen wäre. Worin die Gefahr bestand, ist nicht gesagt; Raši meint, beim Stampfen könne sich der Schuh umdrehen und der Mann den Fuß brechen.

sind, הוו מקלסין בחרא ידא ומספידין בחרא ידא da vollzogen sie mit der einen Hand הספד und mit der andern Hand קילום. Es kann sich bei diesen Geberden nur um Trauer und Freude, nicht aber um Lob handeln; da die Hand redet, ist קלם eine Geste, wie הספד, ähnlich dem von Josephus (Bell. Jud. vii 5, 2, 102) Berichteten, daß die Antiochener Titus, den Besieger Jerusalems, als er in ihre Stadt einzieht, mit vorgestreckten rechten Händen begrüßen. Ebenso in Threni rab. 1, 1 § 14, wo ein Mann erzählt, im Traume gesehen zu haben, כל עמא מקלסין לי באצבעותיהן daß alle ihm mit den Fingern ihre Verehrung bezeigten. Es entspricht dieses dem Gleichnisse des Amoräers R. Jiṣḥak (Genes. rab. 5, 1, Threni rab. 1, 16 § 57), in welchem stumme Untertanen eines Königs diesen jeden Morgen ברמיזה באצבע ובמנולין durch Winken, mit Fingern und mit Tüchern begrüßen, wofür שואלים בשלומו gebraucht ist, in der Anwendung dieses Gleichnisses auf Gott aber קלם. In Pesikta 75[b] (Levit. rab. 27, 3, Tanḥuma B. אמור 11) sagt der Amoräer R. Abahu, die Serafe in Jesaia 6, 2 fliegen mit zwei Flügeln לקילום, was nicht loben, sondern nur huldigen heißen kann und der Begrüßung Nebukadnezars durch die Bewegung der Hände genau entspricht.[1] Es ist aus all' diesen Stellen klar, daß der Grundsinn des Stammes קלם, auch wo man ihn mit loben wiedergibt, derselbe ist, wie in den Bestimmungen über das Schlagen mit dem Fuße als Ausdruck der Trauer, wo er springen heißt.

Doch die sichersten Belege hiefür bieten die Parallelstellen zu den oben angeführten Bestimmungen über das Preisen der Braut auf der Straße. Es heißt nämlich in b. Kethub. 16[b], 17[a] (Derekh ereṣ v) in einer Baraitha: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים, כלה כמות שהיא. בית הלל אומרים, כלה נאה וחסודה, wie tanzt man vor der Braut? Die Schammaiten sagen: (man schildert) die Braut, wie sie tatsächlich ist; die Hilleliten meinen: (man sagt:) schöne und liebliche Braut. Da heißt רקד, wie die Antworten auf das Wie desselben zeigen, nicht tanzen, sondern die beim Tanze gesprochenen Worte, die übrigens

[1] So heißt קלס arabisch in der ii. Form: posuit manus in pectore et se humiliavit.

keine zusammenhängende Schilderung von den Vorzügen der Braut, sondern, wie beim קילום des Toten, bloß einen kurzen Ausruf bilden. Dasselbe zeigt in jer. Pea I 15^{d} 37 vom Stamme קלם der Bericht von Samuel b. Jiṣḥak, daß er einen Zweig nahm und הוה מקלם vor den Bräuten; denn die Parallelmeldung in b. Kethub. 17^{a} erzählt, daß derselbe Lehrer vor den Bräuten mit drei Zweigen hüpfte (רקד). Und von R. Jehuda b. Ilai, der nach Semaḥ. XI, jer. Ḥagiga I 76^{c} 44 seinen Vortrag unterbrach, um sich mit seinen Jüngern dem קילום einer Braut anzuschließen, meldet b. Kethub. 17^{a}, daß er einen Myrtenzweig nahm, damit vor der Braut tanzte (רקד) und rief: schöne und anmutige Braut.[1] Es ergibt sich aus dieser Nebeneinanderstellung der parallelen Nachrichten, daß in der Schilderung des Brautzuges, wie dies schon Kohut (Aruch VII 105^{a}) bemerkt, רקד und קלם identisch sind,[2] קלם also hüpfen heißt und beide erst in erweitertem Sinne auch die der Braut zugerufenen Worte bezeichnen, welche beim Hüpfen gesprochen werden.[3] Und so heißt in der Tat

[1] Die Aufführung eines Tanzes als Zeichen der Huldigung kennen noch die späteren Amoräer; denn in Midrasch Cant. rab. zu 7, 1 (vgl. Genes. r. 74 Ende) sagt R. Levi zu Genes. 32, 2: Sechshunderttausend Engel führten einen Reigen auf und tanzten vor Jakob, als er aus dem Hause Labans in die Heimat zog. Pirkê R. Eliezer XIX sagen von Adam: והיו מלאכי השרת מקלסין ומרקדין לפניו ומכניסין אותו לגן

[2] Die Antithese in Eccl. 3, 4 עת לבכות ועת לשחוק עת ספוד ועת רקוד wird umso bezeichnender, wenn רקוד und שחוק als Tänze auf die Hochzeit, בכות und ספוד auf das Leichenbegängnis bezogen werden.

[3] Es kann dieses am Hochzeitstage selbst stattgefunden haben oder am Tage nach der Hochzeit, als in Tanzliedern die körperliche Vollkommenheit der Braut oder der jungen Frau beschrieben wurde; vgl. Budde zu Hohelied, p. 19. Doch zeigt die agadische Auslegung des Amoräers Jehuda b. Zebina in b. Sota 12^{a} vom Worte ויקח in Exod. 2, 1 ganz deutlich, daß dieser Tanz vor der Sänfte aufgeführt wurde, in der die Braut dem Bräutigam zugeführt ward. Der genannte Lehrer schildert nämlich die schon von den Tannaiten angenommene Wiederverheiratung des Amram und der Jokhebed nach früher erfolgter Scheidung und sagt, diese zweite Hochzeit wäre auch eine feierliche gewesen, הושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדין לפניה ומלאכי השרת אומרו, אם הבנים שמחה Amram ließ sie in eine Sänfte sich setzen, Aaron und Mirjam tanzten vor ihr und die Engel riefen: die Mutter der Söhne freut sich. In dieser Sänfte wurde die Braut durch die Stadt getragen (Sota IX 14), doch nur, wenn sie Jungfrau, nicht aber, wenn sie Witwe war; der Gesang, der vor der Sänfte vorgetragen wurde, hieß הינומא ὑμέναιος Kethub. II 1. Vgl. auch Midr. Ψ. 24, 1; 68, 4.

קלם arabisch: saltavit in cantu, optime cecinit. Da nun, wie wir gesehen haben, ein und dasselbe קלם von der Braut und dem Toten gebraucht wird, so ergibt sich weiters, daß קלם auch als Trauerbrauch hüpfen bedeutet; eine Erkenntnis, die wir bereits oben auf anderem Wege gewonnen haben. Für deren Richtigkeit spricht auch die eigentümliche Erscheinung, daß im Syrischen רקד im Peal tanzen heißt, im Af'el aber als Wiedergabe des hebräischen ספד dient (s. Payne-Smith, *Thesaurus* s. v. und R. Smith, *Religion der Semiten* 331),[1] was gleichzeitig bestätigt, daß bei Toten als Zeichen der Trauer getanzt wurde.[2] Und da ist auch noch ein eigentümlicher, christlicher Bericht über einen Fastenbrauch der Juden zu erwähnen. Perles (*Etymologische*

[1] Als genaue Analogie ist das arabische נָעִיד anzuführen, das nach Wetzstein, *Die syrische Dreschtafel* (in Bastians *Zeitschrift für Ethnologie* v, 1873, 297, Note 1) bedeutet: 1) den Trauertanz, 2) den Gesang, welcher ihn begleitet, 3) die Nänie überhaupt. Das Zeitwort נעד ist nach Wetzsteins Gewährsmann = hüpfend gehen; er selbst meint, es sei gewiß einerlei mit dem hebr. נוע = wanken, so daß נעד ursprünglich nur das Wanken der Klagefrauen um das Zelt und das Taumeln derselben um das Basin, bez. das dazu gesungene Lied bedeutet haben wird, und daß sich diese Bedeutung mit der Sache selbst allmählig modifizierte.

[2] Ich will hier nur kurz auf die Schilderungen Baldensbergers von der Trauer um einen Toten in Palästina (*Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1901, 83) hinweisen und den uns hier interessierenden Teil anführen: ‚Am Tage nach dem Leichenbegängnisse versammeln sich die Frauen am frühen Morgen und gehen zum Grabe, wo sie wehklagen, bald um den Toten ruhig weinend, bald mit flatterndem Haar im Kreise springend und tanzend, indem sie einander bei den Händen halten. Zeitweise lassen sie die Hände los und schlagen sich, während sie hüpfen, mit beiden Händen ins Gesicht, drei oder viermal hintereinander. Nachdem sie ungefähr eine Stunde gewehklagt haben, gehen sie nach Hause, um am nächsten Morgen von neuem zu beginnen, bis zum nächsten Donnerstag . . .' Wohl ist hier nicht von der Trauer an der Bahre die Rede; aber die Beschreibung zeigt doch deutlich, daß Wehklagen, Hüpfen und Schlagen des Gesichtes zusammengehören, somit קילום und die Klage הוי הוי תתנים הוי הוי כלה, wie sie die talmudischen Nachrichten vorführen, ihre Richtigkeit haben. Über das Schlagen des Körpers siehe weiter. Vgl. auch Wetzstein in Bastians *Zeitschrift für Ethnologie* v, 1873, 296: ‚Zu dem Trauertanze, der in der ersten Woche täglich einige Stunden lang von Jungfrauen um das einsame Grab eines angesehenen, teueren oder jüngeren Mannes aufgeführt wird, findet sich in der Regel niemand ein; auch singen die Tänzerinnen ihre Klage so leise, daß man sehr nahe stehen muß, um etwas zu hören.' Es handelt sich hier um Trauerbräuche in Syrien.

Studien 102) führt nämlich aus Ducange (*Gloss. Graec.*, Appendix 135) folgende Notiz an: Μονοποδαρια, festum recentiorum Judaeorum; Ecthesis de Hebraeis ad Christianismum accedentibus: ἀναθεματίζω πρὸς τοῖς παλαιοῖς Ἀρχιραββίταις καὶ τοῖς νέοις τῶν Ἰουδαίων κακοδιδασκάλοις, Λάζαρον φημὶ, τὸν τὴν ἄθεον ἑορτὴν ἐξευρόντα τὴν λεγομένην παρ' αὐτοῖς Μονοποδαρίας; an quod uno pede saltarent? Perles glaubt, es sei der Versöhnungstag gemeint oder der 9. Ab und μονοποδαρία sei aus γυμνοποδάρια verschrieben = nudipedalia; und er verweist noch besonders auf Chrysostomos (Homil. c. Jud. 1), der von den Fasten der Juden sagt: ‚Sie tanzen barfuß auf den öffentlichen Plätzen, sie geberden sich genau wie Fastende, haben aber das Aussehen von Trunkenen.' Wir erfahren hieraus zunächst, daß die antiochenischen Juden, von denen Chrysostomos spricht, an Fasttagen auf den öffentlichen Plätzen tanzten; offenbar gehörte dieses zu den Bräuchen des Fastens. Da nun bekanntlich Fasten- und Trauerbräuche sich fast ganz decken, haben wir hierin unsern קילום und den syrischen ארקד zu sehen und auch μονοποδαρία wird darauf hinweisen.[1]

Soll diese Erklärung des Stammes קלם als springen, hüpfen, in allen ihren Teilen als richtig anerkannt werden, so muß auch die biblische Bedeutung: höhnen, spotten, sich ohne Zwang aus dem ermittelten Grundsinne ableiten lassen. Nun lesen wir in der Tat in Ezechiel 25, 6: יען מחאך יד ורקעך ברגל ותשמח בכל שאטך בנפש אל אדמת ישראל, daß Schadenfreude und Hohn durch das Schlagen der Hand und das Stampfen des Fußes ausgedrückt wurden, und es ist das Stampfen durch dasselbe Wort bezeichnet, das Ulla aus Ezechiel, 6, 11 als Beleg für קילום ברגל angeführt hat (oben Seite 167). Heißt קלם stampfen, so erklärt es sich ohne Schwierigkeit, daß derselbe Stamm für Höhnen gebraucht wurde; und es ist nicht nur ganz gut möglich, sondern

[1] Ob auch die Meldung in b. Ta'anith 25ᵃ unten: ‚Levi — ein palästinischer Lehrer um 200 — verfügte ein öffentliches Fasten, aber es kam kein Regen; da sprach er: Herr der Welt! du hast dich in deine Höhe zurückgezogen und erbarmst dich deiner Kinder nicht; hierauf regnete es, aber Levi wurde lahm', dahin zu erklären ist, daß Levi durch das Hüpfen beim Fastengottesdienste sich den Fuß verletzte? Für die Sache selbst ist es ohne Bedeutung, daß an derselben Stelle und in b. Megilla 22ᵃ für seine Lähmung eine andere Veranlassung angegeben wird.

auch sehr wahrscheinlich, daß die älteste Bedeutung stampfen und höhnen ist, dann durch geringe Abschwächung: hüpfen, tanzen, dem Toten, der Braut, dem Könige, Gott — alle vier sind Herrscher — huldigen durch Tanz und Geberde, und zuletzt die Geste der Hand, durch welche Trauer und Huldigung ausgedrückt wurde.[1] Und da kann auf Proverb. 6, 13 hingewiesen werden: קורץ בעיניו מולל ברגליו מורה באצבעותיו, wo, wie der ganze Zusammenhang lehrt, das Höhnen des Frevlers geschildert und das Schlagen mit den Füßen[2] als bezeichnender Zug desselben hervorgehoben wird.[3]

Um den Übergang der Bedeutung von קלם stampfen und tanzen, zur Geberde der Hände zu erklären, ist es notwendig zu beachten, daß die Hände sowohl beim Höhnen, wie bei der Huldigung vor der Braut und dem Toten beteiligt sind. Bei der Trauer haben wir sie in der Zusammenstellung Ulla's in b. Moëd kat. 27 b הספד על לב דכתיב על שדים סופדים . מיפוח ביד וקילום ברגל דכתיב הכה בכפך ורקע ברגלך (Tos. Moëd. kat. II 17) bereits gesehen; denn מפח heißt mit der Hand schlagen. Es ist dasselbe, wie in dem angeführten Satze Ezech. 6, 11 הכה בכפך und dient in Jonathans Targum zu Numeri 24, 10 zur Übersetzung von ויספוק את כפיו, von הך כף אל כף in Ezech. 21, 19 und יתן מחאך יד in Ezech. 25, 6; es ist sonach ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der betreffenden Empfindungen bloß die Übersetzung von schlagen (s. Jerem. 31, 18, Ezech. 21, 17). In der Mischna Moëd kat. III 8. 9: ‚Die Frauen dürfen am Halbfeste מענות אבל לא מספחות, R. Is-

---

[1] Vgl. hiezu das Relief, darstellend die Göttin Atargatis-Derketo in ihrem Haine, umgeben von mit ihr über ihren Fehltritt klagenden Frauen bei Pietschmann, *Geschichte der Phönizier* 234.

[2] Vgl. hiezu Derekh ereṣ II nach der Leseart im Jalkut Makhiri zu ψ 36 § 22: ההוגים כיונים והמנהמין והמספין בידיהם והבועטים ברגליהם המהלכים בראשי אצבעותיהם עליהם הכתוב אומר אל תבואני רגל גאוה ויד רשעים אל תנידני, wo der Hochmut sich in einer Geste der Hände und im Stoßen mit den Füßen äußert. Vgl. auch al-Gazâli (bei Goldziher in Grätz' *Monatsschrift* 1880, XXIX, 355), der im Namen des Propheten mitteilt: Seid den Juden und Christen nicht ähnlich; der Gruß der Juden besteht im Deuten mit den Fingern, der der Christen im Deuten mit den Händen.

[3] Es dürfte einem ganz anderen Gedankenkreise angehören, daß calcare, das eigentlich auf etwas treten heißt, auch verachten bedeutet.

mael sagt: die der Bahre nahestehenden ממפחות. Am Neumondstage, am Tempelweihfeste und an Purim מענות וממפחות אבל לא מקוננות; ist der Tote bestattet לא מענות ולא ממפחות. Was ist ענוי? Wenn alle gleichzeitig anstimmen; קינה dagegen, wenn eine anstimmt und die anderen einfallen',[1] ist von den Frauen die Rede, die an der Bahre und am Grabe nach erfolgter Bestattung Klagelieder vortragen, letzteres wahrscheinlich in derselben Weise, wie heute die Frauen der Mohammedaner in Palästina (siehe S. 172, Note 2). Sie schlagen bei der Totenklage entweder die Hände zusammen oder mit denselben irgend einen Körperteil. Ähnliches berichtet Wellhausen (*Reste arabischen Heidenthums* 2. 181) von den arabischen Frauen der alten Zeit in gleichem Falle nach dem Begräbnis: ‚Sie zerreißen den Busen ihres Gewandes, sie klatschen in die Hände und schwenken dunkelblaue Tücher, sie zerkratzen Gesicht und Brust und schlagen sich mit Schuhen die Haut wund.' Das Zusammenschlagen der Hände findet sich außer an den bereits angeführten Bibelstellen in Ezech. 21, 22 סמקו עליך כפים כל עוברי דרך, Threni 2, 15 ונם אני אכה כפי אל כפי והניחותי חמתי, שרקו ויניעו ראשם Naḥum 3, 19 כל שומעי שמעך תקעו כף עליך, als Ausdruck der Freude, Schadenfreude und des Hohns; aber es ist selbstverständlich, daß die Art und Weise des Zusammenschlagens nach der Empfindung verschieden war. Daneben ist in Jerem. 31, 18 סמק על ירך und Ezech. 21, 17 סמק אל ירך das Schlagen auf die Hüfte als Zeichen der Trauer genannt; es fragt sich also, was unter ממפחות zu verstehen ist. In Midr. Kohel. rab. 7, 1 § 4 sagt der Amoräer Samuel b. Naḥman von Nabal in 1 Sam. 25: הכל מופדין ומופחין על מיתת צדיק וזה הרשע עושה לו מרזיחין, alles trauerte um den Propheten Samuel und Nabal veranstaltete ein Gastmahl. Da ist von der Trauer nach dem Begräbnis die Rede; es steht מפד und מפח beisammen, aber worauf mit der Hand geschlagen wurde, ist nicht angedeutet, weil als bekannt vorausgesetzt. Andererseits gibt das Targum וכל עצי השדה עליו עלמה in Ezech. 31, 15 mit וכל מלכי עממיא עלוהי מפחו כתפיא wieder, alle Könige der Völker schlagen sich seinetwegen auf die Schultern. Ebenso erzählt

[1] Die verschiedenen Lesearten in den unsere Frage nicht berührenden Einzelheiten der Mischna siehe bei Rabbinowicz.

Semaḥ. IX Anfang:[1] Als R. Eliezer starb, entblößte R. Akiba vor ihm beide Hände und schlug an sein Herz (nach anderer Überlieferung: auf seine Schultern), bis das Blut strömte;[2] nach b. Synhedr. 68[a] schlug er seinen Körper. Josephus (*Antiquit.* XVI 10, 7, 329) erzählt: Glaphyra zerschlug sich das Haupt, als sie ihren Gatten Alexander in Ketten sah; und Samuel b. Naḥman sagt (Midr. Threni rab. Prooem. 24 § 18): Abraham trauerte über die Zerstörung Jerusalems, er weinte, raufte sich den Bart und das Kopfhaar, schlug sich das Gesicht, zerriß seine Kleider und tat Asche auf sein Haupt. Auch die palästinischen Mohammedanerinnen der Gegenwart schlagen sich bei der Klage auf dem Grabe mit beiden Händen ins Gesicht (S. 172, Note 2). Aber all' dieses entspricht nicht dem Zusammenschlagen der Hände oder dem Schlagen der Hüfte, die nur Geberden der Trauer sind, sondern der Verwundung des Körpers bei den alten Arabern, die eine ganz andere Bedeutung hat; und es ist noch nicht klar, was מספד beim Vortrage der Klagelieder heißt.[3]

---

[1] Siehe den Wortlaut der Stelle bei Brüll in seinen *Jahrbüchern* I 34, Note 67.

[2] Es ist nicht möglich, selbst mit den heftigsten Faustschlägen sich selbst die Schulter blutig zu schlagen; es kann dieses nur mit irgend einem harten Gegenstande geschehen sein. Unter den Kleidungsstücken, die man gewöhnlich anhat, eignet sich hiezu einzig und allein der Schuh mit seinen harten Bestandteilen, besonders aber der Holzschuh, die Sandale. Und in der Tat haben wir die Nachricht eben gelesen, daß sich die den Toten beklagenden Araberinnen mit ihren Schuhen die Haut wundschlagen. Dem würde nun die oben besprochene Bestimmung der Baraitha entsprechen: לא יקלם בסנדל אלא במנעל מפני הסכנה (Seite 169): wer die von Tanz begleitete Totenklage vorträgt, soll dabei nicht die Sandale, sondern einen Lederschuh verwenden, weil es gefährlich ist. Es ist auch zu beachten, daß R. Akiba bei dieser Selbstverwundung ausrief: אבי אבי רכב ישראל ופרשיו, wie Eliša über den Tod seines Meisters Elia; es entspricht dieses dem הוי אחי und הוי אחות, nur wird der Betrauerte als Vater angesprochen, wie der König als Herr in הוי אדון. Es ist demnach anzunehmen, daß die Schläge, die Akiba gegen seine Schulter oder sein Herz führte, dem Takte des Klageliedes folgten. Vgl. auch die Selbstverwundung der Falaša durch Steine bei Epstein, *Eldad* 171.

[3] Die Klageweiber heißen in Syrien die laṭṭâmât = die sich ins Antlitz schlagen (Wetzstein, *Syrische Dreschtafel* 296); es war sonach dieses Schlagen die bezeichnendste und auffallendste unter den Bewegungen dieser Frauen. Da nun auch in der Mischna מספד von denselben ausgesagt wird und wir das Schlagen des Ge-

Das Gleiche gilt vom Schlagen der Hände als Ausdruck der Freude, das beachtenswerterweise auch mit מחא bezeichnet wird, in der Mischna Beṣa v 2. Da wird hinsichtlich des Festtages bestimmt לא מטפחים ולא מספקים ולא מרקדין, daß Hüpfen, ספק und מחא verboten ist, und als Grund wird in b. Beṣa 36 b die Befürchtung angegeben, daß man sich sonst auch das Instrument richten würde. רקד zeigt, daß es sich in dieser Zusammenstellung um die Äußerungen der Freude handelt,[1] wenn auch ספק sonst nur mit trüber Stimmung vorkömmt. Ebenso findet sich מחא in jer. Ḥagiga II 77 b 40 im Berichte über die Beschneidungsfeier des Eliša b. Abuja, bei der die Gäste, nachdem sie gegessen und getrunken, מטפחין ומרקדין; und in Kohel. rab. 10, 19 sieht Simon b. Lakiš Leute auf der Straße מרקדין ומטפחין, wofür sie bezahlt bekommen. Alle drei Verba sind von den Feldhütern in b. Erub. 104 a, Tos. Sabbath XVIII 6 ausgesagt, wo zu Äußerungen der Trauer keinerlei Veranlassung vorliegt. Beim Tanze finden wir מחא auch in Midr. Numeri rab. 4, 20, wo der Tanz des Königs David vor der nach Jerusalem ziehenden Bundeslade (II Sam. 6, 14) ausgemalt wird, מהו מכרכר, שהיה מקיש ידיו זו על זו ומוחא ואומר כידי רם er schlug seine Hände zusammen und schlug und rief χαῖρε(?). Scheinbar ist מחא und das Zusammenschlagen der Hände verschieden, in Wahrheit ist in dem jungen Berichte die Erklärung neben das nicht mehr gebräuchliche Wort gestellt worden. מחא ist da offenbar mit ימחאו כף in Jes. 55, 12, Psalm 98, 8, mit תקעו כף Psalm 47, 2 und הכה כף in II Reg. 11, 12 identisch, was allerdings als Beifallsklatschen erklärt wird (s. Baethgen). Und so wird auch רקד oder קלם vor der Braut von Händeklatschen begleitet gewesen sein,[2] falls der Tanzende

---

sichtes auch im Midrasch als Trauerzeichen angetroffen haben, so könnte in diesem Falle מחא trotz des eben geäußerten Bedenkens das Schlagen des Gesichtes bedeuten.

[1] So auch Raši z. St.; dagegen erklärt er es in b. Sabbath 148 b מטפקין כף אל כף als Ausdruck der Trauer, offenbar nach dem biblischen ספד, was Toßafoth mit Recht bemängeln.

[2] Zum Gesang des Wasf, der Schilderung der Schönheit der Braut und des Bräutigams, welcher vom Chor mit leichten Bewegungen, leisem Händeklatschen und sich wiederholenden Zwischenrufen begleitet wird, führt die Braut am Hoch-

nicht, wie R. Jehuda b. Ilai und R. Samuel b. Jiṣḥak, Myrtenzweige in der Hand hielt, deren rhythmisches Schwingen jenes ersetzt haben dürfte. Denn eine, wenn auch junge Midraschstelle in Pesikta rab. 95 bemerkt von Gästen bei der Hochzeit einer Königstochter אין להם פה לדבר וידים לספוק ורגלים לרקוד, daß ihr Mund nichts sagte, sie ihre Hände nicht zusammenschlugen und ihre Füße nicht tanzten; sie setzt das Händeklatschen beim Tanze vor der Braut als zugehörig voraus. Ebenso die noch jüngere Stelle in Pirkê R. Eliezer xvii, wonach die Teilnahme an der Freude der Braut und an der Klage um den Toten aus dem Vorgehen der Königin Isebel gelernt werden könne; denn diese, deren Haus an der Straße stand, ging bei dem Anblicke eines Brautzuges auf die Straße ומצלצלת בכפיה ומקלסת בפיה ומהלכת עשר צעדות, und bei einem Leichenzuge מספדת בכפיה ומקוננת בפיה ומהלכת עשר צעדות, sie schlug die Hände zusammen, verkündete das Lob der Braut oder des Verstorbenen und ging zehn Schritte mit.[1] Aber מספד kann nicht immer das Zusammenschlagen der Hände bedeuten; denn in jer. Synhedr. ii 19[d] 76 (Horaj. iii 47[b] 44, etwas abweichend Midr. Samuel xii, ed. Buber 34[b]) wird erzählt: Als R. Joḥanan ins Lehrhaus kam und seinen Kollegen Simon b. Lakiš, der vor dem Zorne des Patriarchen R. Jehuda ii. hatte fliehen müssen, nicht antraf, שרי מספד בחדא ידיה . אמר ליה, ובחדא מספדין, fing er an mit einer Hand zu schlagen; da fragte ihn der Patriarch: Schlägt man denn mit Einer Hand? R. Joḥanan mußte mit der Hand entweder auf seine Hüfte oder seine Brust, keinesfalls gegen die andere Hand geschlagen haben, da sonst die Frage des Patriarchen sinnlos ist. Es scheint, daß es sich um den Ausdruck der Freude handelte und es außer dem Händeklatschen eine Geste der Hand dafür gegeben hat; es ist wahr-

---

zeitstage einen Tanz auf, Wetzstein in *ZDMG.* xxii, 1868, 105 ff. Hier tanzen die Lobredner selbst, wie am Tage nach der Hochzeit die den Wasf Vortragenden bei Wetzstein, *Syrische Dreschtafel* 291: ‚Es beginnt ein großer Tanz zu Ehren des jungen Paares; das dazu gesungene Lied beschäftigt sich nur mit demselben und der unvermeidliche Wasf bildet den Hauptinhalt.'

[1] Das Gehen entspricht dem Hüpfen oder Tanzen; für ממחה hat Jalkut zu ii Reg. § 232 ומכה.

scheinlich dieselbe, die in der Mischna Beṣa v 2 und den oben angeführten Stellen ממס heißt.[1]

Schließlich finden wir ממח im Kultus der Heiden und zwar gleichfalls in Verbindung mit dem Tanze in jer. Sota III 19[a] oben (Numeri rab. 9, 48). Da wird die Anbetung des goldenen Kalbes ausgemalt und die beiden Amoräer aus der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts sagen: Wer dem Kalbe geopfert, geräuchert und Trankopfer dargebracht hat, wurde vom Gerichte zum Tode verurteilt; wer מיפח ריקד שחק, wurde durch Prüfungswasser, wie eine des Ehebruches verdächtige Frau, geprüft; wer sich bloß im Herzen gefreut hat, starb an der Pest.[2] In der Tos. Sabbath VI 2: המספק והממחה והמרקד לשלהבת הרי זה מדרכי האמורי wird das Tanzen, das Zusammenschlagen der Hände und das Schlagen mit denselben vor einer Flamme als heidnischer Brauch bezeichnet.[3] In einer merkwürdigen Schilderung vom Erscheinen der Venus auf Erden bei Eldad aus dem Stamme Dan (A. Epstein, *Eldad* 59) lesen wir: Dort war ein großer Baum, gepflanzt in uralten Zeiten, auf denselben steigt die schönste Jungfrau nackt ומכה כף אל כף ובירכותיה und schlägt die Hände aneinander und auf ihre Hüften, worauf alle erbeben und aufs Gesicht zur Erde fallen. Da haben wir offenbar ממח und ממס um-

---

[1] Damit ist Hieronymus zu Ezechiel 33, 33 zu vergleichen, der erzählt, daß die Juden in Palästina zu den Vorträgen ihrer Lehrer gehen plaususque commovent et vociferantur et jactant manus. Hier ist außer dem Händeklatschen noch eine andere Geste der Hände besonders hervorgehoben.

[2] Im Midraš ha-Gadol zu Exod. 11, 6 wird von einer Ägypterin erzählt, daß sie, als ihr einziger Sohn starb, sich ein Bild nach der Gestalt desselben machen ließ und täglich, nachdem sie gegessen und getrunken, sich erhob ומרקדת לפניו.

[3] H. Lewy in *Zeitschrift des Vereines für Volkskunde* III 1893, 27 übersetzt nach Levy (*Neuhebr. Wörterb.* III 570[a]) ממס mit: auf die Schultern schlagen, und sieht in der ganzen Angabe der Toßifta den noch im v. Jahrhundert bestandenen Brauch, einmal im Jahre auf den Straßen Scheiterhaufen zu errichten, durch welche Knaben und Mädchen hindurchsprangen, Kinder aber von Müttern hindurchgetragen wurden behufs Reinigung durchs Feuer (Theodoret Quaest. 47, vgl. Scholz, *Götzendienst* 186). In Wahrheit ist von alledem hier keine Spur, sondern es ist die im Texte angeführte Art der Verehrung einer Gottheit, hier der Flamme auf dem Hausherde.

schrieben; und durch dieses gottesdienstliche Schlagen der Hände wird der feierliche Augenblick des Erscheinens der Gottheit unter den Menschen eingeleitet (vgl. R. Smith, *Religion der Semiten* 263). Da uns sowohl von den Priestern der Phönizier (1 Reg. 18, 26 und Kittel z. St. und Heliodors *Aithiopika* IV 17, Pietschmann, *Geschichte der Phönizier* 220), als auch von denen des syrischen Gottes Eleagabalus in Emesa (Herodian V 3, 5; 5, 3 ff., 5, 6 ff., Dio Cassius LXXIX 12, vgl. Mordtmann in *ZDMG.* 1877, XXXI 94 ff.) überliefert wird, daß sie das Bildnis des Gottes im Kultus umtanzten, so beruhen die Angaben im Talmud auf Wirklichkeit und zeigen uns, einerseits daß der Wortstamm קלם, der sich als mit רקד identisch erwiesen hat, auch im Opferkult dasselbe bedeutet haben kann, andererseits, daß das Schlagen der Hände aneinander und auf die Hüfte die das Tanzen begleitende Geste der Huldigung war. Da diese und ähnliche Bewegungen der Hände auch das Tanzen der Freude und der Trauer begleiteten, übertrug man die Bezeichnung des Tanzes auf die Bewegung der Hände und so heißt קלם auch die Huldigung durch eine Geste und die Äußerung der Trauer durch das Strecken der Arme.[1]

Ist es nun klar geworden, daß קלם ursprünglich das Stampfen mit dem Fuße als Äußerung des Höhnens, dann den Tanz beim Vortrage der Trauerklage und des der Braut gespendeten Lobes bedeutet, so ist noch mit einigen Worten darauf hinzuweisen, daß weder die von Wetzstein beschriebenen syrischen Trauer- und Hochzeitsbräuche, noch die von Baldensperger aus Palästina vorgeführten, aber auch nicht die arabischen bei Wellhausen etwas dem קילום genau Entsprechendes aufweisen. Ist auch nicht zu bestimmen, ob dieser Tanz im Hause des Toten oder auf dem Grabe oder während des Zuges zu diesem auf der Straße und in Verbindung mit der von den Klageweibern vorgetragenen Totenklage aufgeführt und wo das der Braut tanzend gespendete Lob gesprochen wurde, so tritt die Tatsache klar

[1] Es ist noch besonders zu beachten, daß קלם, wie רקד, in seiner alten Bedeutung mit לפני, dagegen in jüngeren Berichten, wo diese bereits verblaßt ist, mit dem Akkusativ der Person verbunden ist.

hervor, daß beides Sache der Männer war; denn von Frauen ist im Zusammenhange mit קלם nirgends die Rede. Dagegen ist die Totenklage mit allen ihren Einzelheiten überall Sache von Frauen und Wetzstein (298) bemerkt nur noch, daß man in der städtischen Klage nicht selten hinter der Vorsängerin der Klageweiber auch die Männer um das Basin stehen und sich mit beiden Händen den Bart raufen sieht. Die oben aus der talmudischen Literatur angeführten Tatsachen gehören nach Galiläa und knüpfen sich an den Namen des R. Jehuda b. Ilai in Uša; aber es sind ihrer zu wenige, als daß wir schließen dürften, der קלום sei eine galiläische Sitte gewesen und קלם habe dort die Bedeutung des Lobens gewonnen. Umsoweniger, als auch das Syrische die Wurzel mit derselben Bedeutung hat und nicht der mindeste Beweis dafür vorliegt, daß sie hier ein Fremdwort ist; während arab. قلّس in der speziellen Bedeutung: ‚Den König preisen', bei Beladori ein frühes Lehnwort zu sein scheint.

Über die armenische Version der Weltchronik des Hippolytus.[1]

Von

Gregor Chalatiantz.

Als ich vor einigen Jahren an ein detailliertes Studium des Textes der ‚Geschichte Armeniens' des Moses von Chorene ging, zum Zwecke der Erkenntnis von deren wirklichen Quellen, wie auch um hierdurch zu einer endlichen Lösung der damit verbundenen wichtigsten Fragen beizutragen, — nämlich über den Grad von deren Glaubwürdigkeit und über die Zeit ihrer Abfassung, — gab ich im Jahre 1896 die Ergebnisse meiner Studien heraus, welche die Hälfte des Werkes des armenischen Historikers umfaßten. Jetzt nun, da ich den Druck des zweiten und letzten Bandes meiner Untersuchung über Moses beginne, möchte ich, vor dem Erscheinen dieser Arbeit, über einen interessanten Fund berichten.

Als ich in armenischen Handschriften nach Spuren des Africanus und Hippolytus forschte, welche von Chorenatzi im 13. Kapitel des zweiten Buches erwähnt werden, bei Gelegenheit der Geschichte des ersten Artasches, stieß ich in der Bücherei der ehrwürdigen Väter des venetianischen Mechitharistenordens auf eine kleine Handschrift, welche folgenden Titel trug: ‚Des Moses von Chorene und des Andreas' (soll heißen — Chronik). Dieses Werk ist nun bisher noch gar nicht untersucht worden, obwohl dasselbe den Spezialisten nicht ganz unbekannt war. Ich war angenehm überrascht, als ich

[1] Ein Vortrag, gehalten auf dem XIII. Internat. Orientalisten-Kongresse zu Hamburg 1902.

im weiteren Verlaufe dieser Schrift eine wörtliche Übersetzung der bekannten lateinischen Bearbeitung einer Weltchronik (‚Liber generationis'), welche dem Hippolytus von Rom[1] zugeschrieben wird, fand. In Betrachtung der Wichtigkeit dieses Schriftstückes nicht nur für die armenische historische Litteratur, sondern besonders für die byzantinische Chronographie, bereite ich dessen Druck vor. Doch halte ich es nicht für unpassend, schon jetzt auf dieser verehrten Versammlung einige Nachrichten darüber zu geben.

Die Handschrift trägt, wie gesagt, den Titel: ‚Des Moses von Chorene und des Andreas' — nach der venetianischen Version, und ‚des Moses von Chorene, des Andreas und des Ananias Schirakatzi' — nach der Version der Patriarchatsbücherei von Etschmiadzin, wie ich sie selbst dort durchgesehen habe. Dieselbe geht von Adam und dessen ersten Nachkommen bis auf Noah, mit Bezeichnung von deren Geburtsjahren und der Lebensdauer jedes einzelnen. Dieser Teil der Handschrift, welcher zwei Seiten (in meiner Handschrift) umfaßt, ist aus einer Quelle entnommen — dem Moses von Chorene. Darauf folgen, schon aus andrer Quelle, dem Andreas, die Nachkommen der drei Söhne des Noah — Sem, Ham und Japhet, mit genauer Aufzählung aller von ihnen abstammenden bekannten Völker und Stämme und mit Angabe der Länder, Inseln, Flüsse, Berge, wie ebenso, welche Völker eine Schrift besaßen. Darauf wird, angefangen von Phaleg, die Aufzählung der jüdischen Patriarchen fortgesetzt, ebenso der Richter, Könige und Propheten — mit den zugehörigen historischen Daten — bis zur persischen Unterwerfung unter Kyros. Dieser Teil, welcher fast zwei Drittel der ganzen Handschrift umfaßt, hat eben wörtliche Ähnlichkeit mit dem ‚Liber generationis' des Hippolytus nach der Ausgabe von Dindorf, Seite 413—419, jedoch ohne jede Erwähnung des Hippolytus. Dabei ist es interessant zu bemerken, daß in demselben Teile, im lateinischen Texte, im Vergleich zum armenischen, in sechs Fällen sich fehlende Zeilen finden — gezählt von drei bis acht — hauptsächlich

[1] Gelzer, *Africanus und die byzant. Chronographie*, II, S. 2.

aus den Ereignissen der griechischen Welt; diese Zeilen werden auch von Syncellus an den entsprechenden Stellen angeführt, als von Africanus entlehnt. Auf den Africanus beruft sich auch an einer der erwähnten sechs Stellen die armenische Schrift. — Aber schon von Seite 419 an, und zwar vom Verzeichnis der persischen Achämeniden an, vermindert sich die Ähnlichkeit des ‚Liber generationis' mit dem armenischen Text in bemerkbarer Weise. Im ersteren folgen bekanntlich nach dem Verzeichnis der Achämeniden blosse Namen — ‚Nomina creaturae' — von Adam, ‚Prophetarum nomina' — ebenso von Adam an, ‚Nomina regum' — von Saul an, ‚Nomina sacerdotum' — von Aaron an. Hierauf folgen Verzeichnisse der ägyptischen Könige — der Ptolemäer — von Alexander an und der römischen Kaiser von Augustus an bis zu Alexander, Sohn der Mammäa (im Jahre 224). Das ‚Liber generationis' endigt mit der Aufzählung der ‚Nomina regum Hebraeorum' mit der Bezeichnung ihrer Regierungsjahre.

Die armenische Schrift, welche das ‚Liber generationis', wie gesagt, von der 419. Seite an verläßt, vor dem Verzeichnis der Achämeniden, führt eben dieses Verzeichnis, wie auch das darauffolgende der Ptolemäer von Ägypten, ziemlich abweichend an von der Darstellung des Hippolytus und berührt sich andrerseits sowohl in diesen Punkten, als auch in der weiteren Darstellung mit der Chronik des Eusebius. Hierauf folgen im armenischen Texte Abschnitte, welche im lateinischen fehlen, und zwar: über jüdische Herrscher von Jesus, dem Sohne des Josedek, bis Aristobulus und Alexander, ‚welche Hohepriester waren und zugleich Könige', über den Untergang des jüdischen Reiches, die Erhebung des Herodes, die Errichtung des römischen Kaiserreiches von Julius Cäsar und Augustus, unter welchem Christus geboren ward, und ebenso über die Predigt Christi ‚nach den Worten des Phlegon und des Josefus' (Flavius), welche mit dem 15. Jahre des Tiberius zusammenfällt; hier sind auch verschiedene synchronistische Daten angeführt, welche demselben Jahre angepaßt sind. Obwohl das Verzeichnis der römischen Kaiser sich auch im lateinischen Texte befindet, so wird dasselbe doch hier

bis zu Alexander, dem Sohne der Mammäa geführt, während die armenische Schrift das Verzeichnis bis zum VII. Jahrhundert fortsetzt, und zwar bis zum byzantinischen Kaiser Heraklius (610—640). Die armenische Handschrift schließt gleichfalls mit dem im lateinischen Texte fehlenden Verzeichnis der persischen Sassaniden von Ardeschir bis auf Chosrau den zweiten Parwiz (590—628).

Aus dem angeführten kurzen Überblick ist deutlich zu ersehen, daß unsere Handschrift wirklich auf Grund dreier bestimmter Quellen hergestellt ist, und zwar: des Moses von Chorene, des Andreas und des Ananias Schirakatzi. Die Entlehnung aus Moses von Chorene (1, 4) oder aus einer von dessen Quellen, ist genau in der Handschrift selbst bezeichnet: dies ist der zwei Seiten umfassende Anfang (nach meiner Handschrift) über Adam und dessen Nachkommen bis auf Noah inklusive (mit einer ebenso ausführlichen Betrachtung über Enos und Noah), was vielleicht späterhin zu der bereits vollendeten Schrift des Andreas hinzugefügt worden ist, als dazu passende Einleitung. Der dem Andreas zugehörige Teil beginnt mit der Aufzählung von Noahs Söhnen; hierbei aber ist es fraglich, wo derselbe schließt und wo, folglich die dritte Quelle, Ananias beginnt. Wer aber ist jener Andreas? In armenischen historischen Werken,[1] während der Zeit des Kaisers Konstantius (starb 361), wird ein gewisser Andreas erwähnt, ein Bruder des Bischofs Ma(n)gnos, welcher einen Traktat über den Kalender schrieb, der im Jahre 352 begann; nach den Worten des Asolik hat Cyrill von Jerusalem an diesen Andreas über die Erscheinung des Kreuzes geschrieben. Oben haben wir die wörtliche Ähnlichkeit von zwei Dritteln des armenischen Werkes mit dem ‚Liber generationis' des Hippolytus bemerkt. Diesen selben Teil halte ich für ein Eigentum des Andreas, welcher, augenscheinlich, einen Auszug aus dem Originale der Weltchronik des Hippolytus hergestellt hat in der Mitte des

[1] *Geschichte der Kaiser* (handschriftlich), Seite 24 (nach meiner Handschrift); Asolik, S. 138 (ed. S. Petersburg); Samuel von Ani, S. 65 (ed. Etschmiadzin). Jacobus aus der Krimm (XV. Jahrhundert) nennt den Andreas ‚Byzantazi' (aus Byzanz). (Dulaurier, *Chronol. armén.* p. 150.)

iv. Jahrhunderts. Andrerseits hat dieses Werk des Andreas aus dem Griechischen ins Armenische übersetzt der bekannte armenische gelehrte Mathematiker und Astronom des vii. Jahrhunderts, Ananias Schirakatzi, indem er dabei von sich aus die oben erwähnten, mit der Chronik des Hippolytus nicht übereinstimmenden und dort ganz fehlenden Teile, hinzufügte, darunter auch das Verzeichnis der persischen Sassaniden. In der Tat, stimmen die synchronistischen Daten über die Regierung des Heraklius und des Chosrau Parwiz vollständig zur Zeit des Schirakatzi; auf den Schirakatzi, als den Verfasser des uns hier beschäftigenden Werkes, deuten auch Sprache und Stil des Werkes.

Anzeigen.

La Khazradjyah, Traité de Métrique Arabe par Ali El Khazradji, traduit et commenté par René Basset. Alger 1902. — XIII + 181 SS., 8°.

Das Gouvernement Général de l'Algérie hat seit 1898 die Herausgabe, Übersetzung und Erklärung einer Serie von arabischen Werken unternommen, in der die vorliegende Publikation des unermüdlich tätigen Direktors der École supérieure des Lettres in Algier die zehnte Nummer bildet. Der ersten Nummer dieser Sammlung war die Bezeichnung vorgesetzt: ‚à l'usage des Cours d'enseignement supérieur musulman'. Diese Angabe ist bei den weiteren Bänden weggeblieben, wohl aus dem Grunde, weil man, wie die Tatsachen zeigen, das Programm erweitert und die Sammlung auch auf solche Werke ausgedehnt hat, die nicht speziell zum Zwecke des Gebrauches beim höheren Unterricht der Muhammedaner bestimmt sind. Die von Basset in dem vorliegenden Buch unternommene Bearbeitung und Erläuterung eines im Unterrichtsgang der Muhammedaner beliebten *matn* der arabischen Metrik will wohl beiden Zwecken dienen: als Lehrbuch für den einheimischen Unterricht und als Hilfsbuch für weitere gelehrte Kreise, die an der arabischen Metrik interessiert sind.

Diese Wissenschaft ist, nach der arabischen Tradition, bekanntlich von Chalîl b. Aḥmed al-Farâhîdî († gegen 170—5 d. H.), dem Lehrer des Sibawejhî, der sich auf ihn im Kitâb sehr häufig beruft, begründet und ausgearbeitet worden. Er selbst soll schon

zur Darstellung der metrischen ‚Ströme' (das arabische بحر ‚Versmaßgattung' wird von den jüdischen Metrikern, die es übernommen, immer mit נָהָר übersetzt) die Figur konzentrischer Kreise (دوائر) angewendet haben. Die Anwendung dieser Kreise ist zumindest aus der allernächsten Zeit nach Chalîl bezeugt. Bereits in der Hand des Ibn Munâḏir, Zeitgenossen des Abû Nuwâs, sehen wir ein كتاب العروض مع دوائره (Aġ. XVII, 18, 9 v. u.), das ein einfältiger Gegner des Dichters so seltsam findet, daß er es für eine zindikische Schrift hält und gegen den Besitzer derselben auf Grund dieses ‚defter' die Anklage auf Ketzerei erhebt. Die Zeit war für solche Angeberei besonders geeignet. Im X. Jahrh. sind die دوائر العروض bereits etwas völlig Feststehendes. S. Rasâ'il ichwân al-ṣafâ (ed. Bombay 1205—6) I 94, 3 v. u.

Das metrische System des Chalîl hatte bald nach seinem Entstehen manche Kritik zu erfahren. Unter den Philologen scheint der Baṣrenser al-Achfaš, der Mittlere († Anfang des III. Jahrh. d. H.) in seinem Kitâb al-ʿarûḍ (FLÜGEL, *Gr. Schulen* 63, nr. 5) andere Wege beschritten zu haben. Wir hören wenigstens von einer antithetischen Gegenüberstellung der beiden Systeme عروض على مذهب الخليل und ع على مذهب الاخفش (Maḳḳarî I 926). Sein älterer kufischer Zeitgenosse Barzach al-ʿArûḍî verfaßte neben anderen metrischen Werken ein كتاب النقض على الخليل (Fihrist 72, 10 ff.), während Rezîn al-ʿArûḍi, ein Schüler eines unmittelbaren Jüngers des Chalîl, die durch diesen festgesetzten Schemata mit vielen Sonderbarkeiten verkünstelte (Aġ. VI, 11). Unter den Dichtern erzählt man von Abu-l-ʿAtâhija, daß er sich nicht den herkömmlichen Metren anbequemen mochte. ‚Ich bin größer als die Metrik' sagte er (Aġ. III, 131). Worin die philologische Opposition gegen Chalîl bestand, können wir mangels an positiven Daten ebensowenig erschließen, wie wir auch nicht wissen können, welcher Art die Einwendungen sind, welche Vertreter des Kalâm, aus ihrem spekulativen Gesichtspunkte, gegen die Chalîlische Metrik erhoben haben. Solche Kalâm-Kritik wird es wohl gewesen sein, die der Theologe Abu-l-ʿAbbâs ʿAbdallâh al-Nâšî (Ibn Širšîr) aus Anbar († 293) an dem

Werke des Chalil übte; dies scheint aus dem dunkeln Text, Mas'ûdî, Marûǵ vii 882 zu folgen; vgl. *ZDMG.* xxxi 546: ‚mit der Kraft der Kalâm-Wissenschaft ..... erhob er Bedenken gegen die Gesetze der Metrik'. Die Metrik wurde ja unter den propädeutischen Disziplinen der Philosophie behandelt (Ichwân al-ṣafâ ed. Bombay i, 93) und in diesem Sinne haben auch al-Kindi, sowie Ṯâbit b. Ḳurra (Ibn abî Uṣejbi'a i, 230, 11 كتاب فى العروض) diese Kenntnis in den Kreis ihrer Forschung einbezogen.

Völlig absprechend hat sich einmal Ǵâḥiẓ in einer Anwandlung von Skeptizismus über die Metrik ausgesprochen: sie sei ‚eine neumodische Wissenschaft, eine geistlose Kunst, eine zerstückelte Manier, eine unbekannte Rede, die den Verstand ohne Zweck und Nutzen mit lauter „mustaf'ilun und fa'ûlun" belästigt': هو علم مولّد وأدب مستبرد ومذهب مقروض وكلام مجهول يستكدّ العقل بمستفعل وفعول من غير فائدة ولا محصول (bei Ḥuṣrî, Zahr al âdâb, ii, 260).

Wie Philologen und Scholastiker so haben auch Musiktheoretiker das Schema des Chalîl nicht tadellos gefunden. Dies erfahren wir zumindest von Alfârâbî, der in einem jetzt nicht mehr vorhandenen Werke die Theorien des Chalîl, al-Kindî, Ṯâbit u. a. einer Kritik unterzog. (Land, *La gamme arabe*, Actes du vième Congrès internat. des Orientalistes, Leide 1883, Section sémit. 43). Noch viel später hören wir von einem Gegensatz zwischen انحاء موسيقيّة und اراء خليليّة in der Metrik (Maḳḳarî ii, 338).

Das metrische System des Chalîl hat den Sieg über alle bemängelnden Bestrebungen davongetragen, was auch daraus zu ersehen ist, daß die letzteren nur mehr als bibliographische Tatsachen erwähnt werden können. Die Metrik selbst wird sogar zuweilen, namentlich in Büchertiteln als ‚die Chalîl'sche Wissenschaft' (علم الخليل) bezeichnet. Vgl. z. B. Leiden[2] nr. 276. Im xi. Jahrh. d. H. erzählt 'Abd al-Ġanî al-Nâbulsî in seinem Reisewerke al-Ḥaḳîḳat walmaǵâz aus Medîna: فارسل لنا صديقنا ... عبد الكريم الخليفتى العبّاسى تصنيفه فى علم العروض الذى سمّاه إتحاف الخليل فى علم الخليل ومعه ايضا تصنيف آخر سمّاه المنهل الصافى فى علم القوافى (Leipziger Handschr. DC. nr. 362, fol. 412[b]).

Diese Literatur hat seit Chalîl bis in die allerneueste Zeit immerfort große Pflege genossen (BASSET VI). Zu leichterer Einprägung der Subtilitäten dieser Wissenschaft sind ihre Grundzüge häufig in Denkverse gefasst worden, die jedoch durch die Knappheit ihrer Andeutungen den Scharfsinn derart auf die Probe stellen, daß sie in der Regel eine Reihe von Kommentaren veranlaßten, ohne welche der Sinn ganz verschlossen wäre. Das berühmteste und am reichlichsten kommentierte Lehrgedicht dieser Literatur ist die unter dem Titel الرامزة الشافية فى علمى العروض والقافية bekannte manẓûma in 97 Ṭawîl-Distichen vom Andalusier Ḍijâ al-dîn Muḥammed al-Chazraǧî (VII. Jahrh. d. H.), deren Bearbeitung den Gegenstand vorliegender Publikation des Herrn BASSET bildet. In seiner Einleitung weist der Verfasser in 23 Nummern den Bestand der Kommentarliteratur nach, die sich an dies Lehrgedicht geknüpft hat. Der Text ist kein Neuling in unserer europäischen Literatur; bereits 1642 hat ihn GUADAGNOLI in Rom publiziert. Im Orient selbst dient die Ḳaṣîda Chazraǧîja als Textgrundlage im Unterricht der Metrik und ist als solche in die Mutûn-Anthologien aufgenommen. Mit Zugrundelegung eines solchen in Kairo gedruckten Textes und mit Berücksichtigung der in den Kommentaren bezeugten Rezensionen gibt hier Herr BASSET einen kritisch revidierten Text des Lehrgedichtes, den er mit einer korrekten Übersetzung und sehr ausgiebiger Erklärung begleitet, durch welche die rätselartige Natur des in allerlei Dunkelheiten und Raffinements schwelgenden versifizierten Kompendiums des Chazraǧî erst recht zutage tritt. Durch zweckmäßige Disposition hat der Verfasser die Übersichtlichkeit in löblicher Weise ermöglicht.

Jeder kennt aus den früheren Publikationen die gewaltige Belesenheit BASSETS und die lehrreiche Art, in der er die der Bearbeitung unterzogenen Texte reichlich mit Quellennachweisen und Parallelstellen zu dokumentieren gewohnt ist. Dasselbe erfahren wir auch hier an den in den Erläuterungen herangezogenen Belegversen. Allerdings tut er, unseres Erachtens, in dieser Beziehung manchmal des Guten auch mehr als nötig, wie wenn er auch bei so bekannten

Versen wie die Anfangszeile der Mu'allaḳa des Imru-ul-Ḳajs (p. 147) eine ganze Seite Literaturnachweise folgen läßt; dasselbe gilt auch von einem Verse aus der Ṭaraſa-Mu'allaḳa (p. 57), oder einem Verse der M. des 'Antara (p. 76) und des Lebid (p. 132). Hingegen wäre hin und wieder der Hinweis auf die Verfasser einiger im Kommentar angeführten Verse zu ergänzen. Der p. 52, 3 v. u. angeführte Vers ليس من مات الخ ist natürlich nicht von Farazdaḳ. Bei Ibn al-Sikkît 448, 9, Aṣma'ijjât ed. Ahlwardt 2, 5, Chiz. ad. iv, 187, 8 v. u. L. A. s. v. موت ii, 396 wird er vom vorislamischen Dichter 'Adî b. Ra'lâ zitiert; auch aus dem Dîwân des 'Alî wird er angeführt (*Zeitschr. für die Kunde des Morgenl.* ii, 196). Buḥturî bringt ihn in seiner Ḥamâsa (*Leidener Handschr.* Warner 889, fol. 411) von Ṣâliḥ b. 'Abd al-Ḳuddûs. Anwendungen einzelner Phrasen des Verses finden sich auch in der Traditionsliteratur, z. B. Musnad Aḥmed vi, 69 جاء بلال الى رسول الله فقال يا رسول الله ماتت فلانة واستراحت فغضب رسول الله فقال انّما يستريح من دخل الجنّة. Ḏahabî, Tadkirat al-ḥuffâẓ (ed. Haidarâbâd) i, 343, قيل لحذيفة ما ميّت الاحياء قال الذى لا يُنْكِر المُنْكَر بيده ولا بلسانه ولا بقلبه. Der Vers muß also jedenfalls eine alte Sentenz sein, dem man in der religiösen Literatur eine fromme Wendung gegeben hat. — 74, 5 v. u. ist Ḥuṭ. 8, 20, wo das erste Wort اذا; desgleichen 80, 17 ibid. 5, 14. — 139, 18 anonym Aġ. xvi, 86, 8.

Besonders kann hervorgehoben werden, daß der Verfasser bestrebt ist, durch die mit Hilfe der Parallelstellen konstituierte ursprüngliche Gestalt einiger Verse die Irregularität zu tilgen, für welche sie bei den Metrikern als Beispiele angeführt zu werden pflegen; sehr schön ist ihm dies bei einigen Versen, die man als خزم. Exempel zu benützen pflegt, p. 40 ff. gelungen. — Einige Kleinigkeiten: p. 7, 1 ist فدا . . . zu dem ersten Halbvers zu ziehen; 17, 5 ist das و des letzten Wortes zu tilgen, dieses selbst zu übersetzen ‚qui est purifié' (passiv): المُطَهَّر. Basset hat dem Buche p. 153—164 einen fleißigen Nachweis der Varietäten der metrischen Schemata beigegeben, der sich nicht bloß auf die bei Chazraǧî behandelten Formeln erstreckt; ferner zwei Indices, den einen für die angeführten

Dichternamen, den anderen für die im Buche vorkommenden termini technici der Metrik. Auch dadurch eignet sich dies Buch als brauchbares Hilfsmittel für Fragen der arabischen Metrik und wir zweifeln nicht, daß es bei solchen Studien gute Dienste leisten wird.

Budapest, Februar 1903. I. GOLDZIHER.

SAMUEL KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum.* Von —, mit Bemerkungen von IMMANUEL LÖW. Teil I (1898) XLII + 350 S. Teil II (1899) X + 688 S.

Die Konstatierung griechischer Fremdwörter im Jüdischen geht in die talmudische Zeit zurück. Einzelne wertvolle Identifikationen aus der Zeit, wo beide Sprachen lebten, haben sich in den Kommentaren R. CHANANELS und sonst, aus gaonäischen Quellen und alter babylonischer Schultradition stammend, erhalten. Wesentlich bereichert wurden die alten Angaben durch neue, eindringende Forschung erst durch SACHS (1862. 1864). Das große Wörterbuch LEVYS bietet, so ziemlich alles früher Geleistete zusammenfassend, manches Gute. Einen meist unbrauchbaren Wust griechischer Identifikationen hat KOHUT zusammengetragen, den auf diesem Gebiete ebensowenig philologischer Takt leitete, wie in seinen nur ganz ausnahmsweise brauchbaren arabischen und persischen Identifikationen für Wörter des Jüdischen.

Diesen Versuchen gegenüber bedeutet nun das KRAUSS'sche Werk einen großen Fortschritt der Forschung. Zunächst versucht KRAUSS im ersten Teile, der Grammatik, eine systematische Darstellung der Wandlungen, denen die griechisch-lateinischen Fremdlinge im jüdischen Munde sich unterwerfen mußten, um sich in Lautbestand und Bedeutung dem Bedürfnisse der neuen Heimat anzupassen. Die Arbeit ist ein sehr ernster, achtungswerter Versuch, der manches Gute zutage fördert. Erfolgreicher wäre sie geworden, wenn der grammatische Teil nach dem lexikalischen und der abschließenden Feststellung der Identifikationen durch den Verfasser

und seinen Mitarbeiter erschienen wäre. Das selbstgeprüfte Material wäre sicherer, bedeutend weniger, die Ergebnisse verläßlicher und das ganze Buch knapper geworden. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich behaupte, daß der grammatische Teil, Laut-, Formen- und Bedeutungslehre statt der 20 Bogen des ersten Teiles auf der Hälfte der Bogenzahl erschöpfend und übersichtlich hätte behandelt werden können.

Diesem sowohl als dem zweiten Teile liegt eine nahezu erschöpfende Sammlung und Sichtung des in Frage kommenden Materials zugrunde. Der Umstand, daß die Lexikographen außer den Angaben des Aruch meist nur das Material LEVYS verwerten, machte eine erneute, sorgfältige Durchmusterung der Quellen, des weitschichtigen jüdischen Schrifttums der Tradition, notwendig und KRAUSS hat diese Aufgabe mit großer Umsicht gelöst. Bis zu den letzten, in neuester Zeit herausgegebenen Publikationen BUBERS und anderer herab verfolgt er die Texte mit wachsamem Auge und bringt so den zu behandelnden Stoff in solcher Fülle und — so weit es ohne Handschriften geht — in solch kritischer Sichtung zusammen, daß schon diese Leistung allein die höchste Anerkennung verdient.

Die hervorragendste Leistung des Verfassers ist aber die ausdrückliche oder stillschweigende Abweisung all der massenhaften, vollkommen unkritischen, aller philologischen Methode spottenden Identifikationen, die seine Vorgänger — nomina sunt odiosa — aufgehäuft haben. Die talmudische Lexikographie krankt an kritiklosen Kombinationen, da ihre Pfleger entweder jeder philologischen Zucht ermangeln oder ohne eingehendes Studium der Texte, mit fremden Wörterbüchern ausgerüstet, drauf loskombinieren. Das Ergebnis ist der Wust wilder Identifikationen, mit dem KRAUSS Abrechnung halten mußte. Hier liegt das Hauptverdienst des zweiten Teiles seiner Lehnwörter, in welchem die griechischen und lateinischen Fremdlinge in alphabetischer Folge ihrer semitischen Verkleidung untersucht werden. Darin, was KRAUSS stillschweigend gar nicht aufgenommen hat an Wörtern, die z. B. KOHUT mit griechischen Wörtern kombinierte, und in den Identifikationen, die er zurückweist

oder in der Auswahl, die er unter den früher vorgeschlagenen trifft, steckt ein schweres Stück Arbeit. Weniger reich ist das Ergebnis des Werkes, wenn wir die positiven Resultate, das ist unwidersprechlich richtige, eigene, neue Identifikationen, überblicken wollen. Es hat sich trotz der großen Masse von Schlacken in den Arbeiten früherer auch vieles Brauchbare gefunden, da manches auf der Hand liegt und manches — namentlich von SACHS und LEVY — auch glücklich gelöst wurde. Doch zeigt der Verfasser, daß er durchaus auf selbständiger Forschung fußt, durch manche schöne Identifikation, die entweder ganz neu ist oder doch alte Lösungen genauer präzisiert. Man sehe — um einzelnes herauszugreifen — beispielsweise Ἀδριανοί 222, ἀκτωρός 123. 601, Ἀρούηρις 127, *διπλόστοον 210, ἔμπορος 312, θάλασσαι 584, θεωρητής 256, κηρίνη 568, κοίτη 528, κοπτή 501. 559, *κράτησις 568, *λιβυρνική 302, Μάζακοι 330, *μίλιον 325, μορμοῦς 353, *μωκός 328, *νοταρικόν 356, Ὀστρακίνη 99, *πατροβούλη 438, συμμαχία 375, τέρθρα 85, dimissus 205. 604, encomma 417, maccus 328.

Überflüssig, ja irreführend ist es, daß KRAUSS jedes Schlagwort so transskribiert, als ob es gerade für die so ausgedrückte Aussprache irgend eine traditionelle oder wissenschaftliche Begründung gäbe.

Den zweiten Teil hat IMMANUEL LÖW im Manuskripte durchgesehen und hat seine Meinung über die Aufstellungen des Verfassers teils im Texte selbst, teils im Register, das er dem Buche beigegeben, zum Ausdrucke gebracht. LÖW geht mit dem Verfasser sehr streng ins Gericht, und verhält sich gegen gewagte neue Kombinationen meist ablehnend. Stellenweise repliziert er auf des Verfassers Einwendungen, so daß das Buch eigentümlich anmutet. Die Behauptungen des Verfassers werden einer interessanten und nicht unergiebigen Kritik unterzogen. Jedenfalls hat die Verläßlichkeit des Buches durch diese Bemerkungen sehr gewonnen. LÖW fordert philologische Strenge in Beziehung auf die lautliche Entsprechung und tieferes Eingehen in die Realien. Klassische Philologen werden LÖWs lehrreiche Exkurse über σαγάλινα 47[b], ἄντλον 71, λυκαόνικος 307 und μολοχίνη 341 mit Interesse lesen. Bemerkenswert sind seine Noten zu: bisellium 161[a], pardalis 164, δίσχιστος 190[a] und die Stelle aus Galen

über die verschiedenen Eier 270[b]. Definitive Lösungen bieten die folgenden Identifikationen Löws: σμύρνινον 597[b], vexillum 598[b], σφήκωμα 112[a], ὀργία 133[b], ὀρθόγραμμος 145[b] oblatio 154, φάκελος 251[b], trajanisch 323, sigillaria 371[b], סירקי 381, *siciarii 391, σμῆμα 398, πινικόν 448, προστάς 484, λογοκλέπτης 527, castellum 557, Caspia 562, ῥυάς 574. Hervorzuheben ist die schöne lautgesetzliche Erklärung der Form דיוקי aus εἰκών und die Erklärung des viel umworbenen זאמוטי aus dem Syrischen.

Zum Schlusse erhalten wir zwei sehr genau gearbeitete Register: eines, das die Lehnwörter in 40 Gruppen einordnet, von denen 32, nach Realien geordnet, einen schönen Überblick über diejenigen Gebiete des öffentlichen und privaten Lebens bieten, aus denen die Entlehnungen stammen. Das zweite Register gibt ein alphabetisches Verzeichnis der Lehn- und Fremdwörter, zugleich bei jedem den Grad der Zuverläßigkeit der Identifikation und den Literaturkreis, aus welchem das Wort nachgewiesen ist, angebend. In diesem Register wird zugleich der dankeswerte Versuch gemacht, nachzuweisen, wie weit die betreffenden Fremdlinge auf ihrer Wanderung im Oriente außer dem jüdischen Kreise zu Syrern, Arabern, Armeniern und Türken gedrungen sind.

KRAUSS' Werk ist für die Sammlung, Sichtung und Erklärung der aus dem klassischen Altertume in altjüdische Kreise gedrungenen Wörter so ziemlich abschließend. Einzelnes wird, zum Teil aus kritischen Textausgaben der Zukunft, sich immer noch nachtragen lassen, viele Lösungen werden wohl in Zukunft besser gelingen, z. B. μέναυλον Gen. r. 5 p. 32, Theodor; repotia, ZIEGLER, Königsgleichnisse 361; χανωβικά FRAENKEL, *ZDMG.* 55, 357, das numerische Ergebnis aber, das im Nachworte des zweiten Teiles zusammengefaßt ist, wird wesentliche Veränderungen schwerlich erleiden. Löw nimmt 1160 Lehnwörter und etwa 300 Fremdwörter an, in Summe also 1460, während nach KRAUSS' eigenen Annahmen die Hauptsumme 2260 beträgt.

KRAUSS hat die LATTES'sche Preisfrage, die den Anstoß zu seiner sehr fleißigen Arbeit gab, was den lexikalischen Teil anlangt,

glücklich gelöst. Der grammatische Teil müßte auf Grund der sicheren Ergebnisse des zweiten Teiles in aller Kürze neu bearbeitet werden. Um nur ein Beispiel anzuführen, so sind von 65 verbis denominativis 20 sicher falsch, von 13 direkt entlehnten verbis nur eines, περχάζω, vielleicht richtig, die übrigen sicher zu streichen.

Es wäre sehr wünschenswert, daß durch eine Preisfrage von seiten irgend einer gelehrten Gesellschaft, eine ähnliche Arbeit für das Persische im Jüdischen angeregt werde. Ohne solche Vorarbeiten und ohne Spezialschriften über die Lexikographie der Realien, wie sie in neuester Zeit S. FRAENKELS Schüler liefern, kann weder ein wissenschaftliches talmudisches Wörterbuch zu stande kommen, noch der talmudische Sprachschatz für das gemeinaramäische Wörterbuch, an welches die Wissenschaft denn doch auch einmal wird gehen müssen, verwertet werden.

L. DE NOBISCU.

THOMAS JOSEPHUS LAMY. *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones*, quos e codicibus Londinensibus, Parisiensibus, Romanis, Mausilianis, Sinaitis, Dubliniensibus et Oxoniensibus descriptos, edidit, latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit — TOMUS IV. MECHLINIAE. H. DESSAIN. 1902 (XLVIII S. und 856 Kolumnen in Quart).[1]

In den Jahren, die seit dem Erscheinen des dritten Bandes verflossen sind, hat LAMY noch eine ziemlich bedeutende Menge von Schriften zusammengebracht, die entweder sicher von Ephraim herrühren oder ihm wenigstens zugeschrieben werden. Gleich bei dem ersten Stück, dem in Prosa geschriebenen Leben des heil. Abraham Qīdhōnājā, ist die Autorschaft Ephraims mehr als zweifelhaft. Der Herausgeber muß, um sie aufrecht zu halten, annehmen, daß sie

[1] S. meine Besprechung der beiden ersten Bände in den *Gött. Gel. Anzeigen* 1882, Stück 48 und 1887, Nr. 3 und des dritten Bandes in dieser *Zeitschrift* 4, 245 ff.

schon in ganz alter Zeit mehrfach Interpolationen erfahren habe, die eben von Ephraim in dritter Person reden. Nun macht aber die Erwähnung Ephraims als des Weisen, des Freundes jenes Abraham gerade den Eindruck der Ursprünglichkeit. Die ganze Schrift ist eine einheitliche Homilie; beachte die öfteren Anreden ‚meine Lieben' u. s. w. Die Lieder Ephraims auf den verstorbenen Abraham Qīdhōnājā (Bd. 3, 759—835) erwähnen allerdings einige Hauptzüge, die wir in der Homilie wiederfinden, aber von der interessanten Nichte steht nichts darin. Auf alle Fälle ist diese Vita alt und wichtig, weil charakteristisch, wenn auch wenig erfreulich. Wir haben hier einen echt syrischen Asketen: Er entflieht der Hochzeitskammer, wird Einsiedler und bekehrt das heidnische Dorf ܒܝܬ ܩܝܕܘܢܐ zum Christentum. Die Mißhandlungen, die er dabei ertragen muß, sind ebenso übertrieben wie die Plötzlichkeit der allgemeinen Erleuchtung. Dann geht er wieder in die Einsamkeit und dient Gott in seiner Weise durch Gebet und Entsagung. Er wäscht sich nie. Im Schmutz zu verkommen gehört ja zur Vollkommenheit dieser Heiligen. Auch in Ephraims Liedern wird die Unsauberkeit als etwas besonders Herrliches an ihm anerkannt (3, 825). Nun bekommen wir aber eine ganz eigene Episode. Der Heilige hatte eine verwaiste Nichte zu sich genommen, um sie zur Asketin zu erziehen. Diese ließ sich aber von einem Mönch verführen, entfloh und ging in ein Bordell. Nach zwei Jahren entdeckte der Oheim den Aufenthalt des Mädchens und rettete sie, indem er sich, als Soldat verkleidet, in jenes Haus begab, sich mit ihr einschloß, sich zu erkennen gab und ihren Sinn umwandelte. Er nahm sie dann wieder mit, und sie wurde eine vollendete Heilige. Die Szene im Frauenhause ist merkwürdig anschaulich geschildert. Nach Ephraim sieht das aber nicht aus.

Keinem Verdacht der Unechtheit dürften die großen Sermone unterliegen. Im ersten spricht Ephraim ziemlich verdrießlich davon, daß die Jungen und Niedrigen sich so breit machen. Das deutet auf unangenehme persönliche Erfahrungen. In einem Sermon (227 ff.) werden die Eremiten getadelt, daß sie Feldbau treiben: sie sollen eben nicht arbeiten, sondern nur beten und meditieren. Hier zeigt

sich das ganze Unheil dieser orientalischen Askese.[1] Eine Reihe von Sermonen betrifft eine große Kalamität, anhaltenden Regenmangel (367—453). Schließlich läßt sich Gott durch die Gebete des ganzen Volkes erweichen und gibt Regen. Einige Stellen darin zeigen herzlichen Anteil an dem Unglück, aber die Künstlichkeit der Deduction auch Gott gegenüber und namentlich die entsetzliche Breite lassen uns nicht an Poesie denken. Wie ganz anders, voll poetischen Lebens behandelt der Prophet Joel eine derartige Landplage in seinem Schriftchen! — Die langen Sermone 265—355 hat schon die römische Ausgabe (3, 654—687), aber der Herausgeber hat neue Textquellen, die denn auch hier und da bessere Lesarten ergeben.

Wir erhalten ferner eine große Anzahl von Medhrāšē, vollständigen und fragmentarischen. Daß LAMY manche derselben aus den gedruckten Brevieren wiederholt, ist durchaus zu billigen. Allerdings wird es namentlich bei diesen schwer im Einzelnen zu bestimmen sein, ob sie wirklich von Ephraim sind. Leider ist die Handschrift des Brit. Mus., die für diese Lieder eine Hauptquelle ist, stark beschädigt, so daß viele nur arg verstümmelt vorliegen. Ich mache aufmerksam darauf, wie hier schon von Konstantin und Helena gesprochen wird (S. 555), sowie daß 693—707 die Thomasakten benutzt werden. Daß die Leiche des Thomas von Indien nach Edessa gebracht worden sei, finden wir auch in Carm. Nisib. 42.[2] Das halbe alphabetische Lied auf die Seele 725 f. hat gnostische Vorbilder; natürlich ist aber hier alles rechtgläubig gewendet.

Übrigens sind auch die Sermone an einzelnen Stellen etwas verstümmelt. So fehlen S. 217 der ersten Strophe zwei Zeilen und der mit ܠܘ beginnenden (6 v. u.) eine. Infolge dessen sind alle Strophen bis ans Ende des Sermons falsch abgeteilt, wie sich ebenfalls

[1] Ein reizendes Ideal der Faulheit orientalischer Mönche gibt die kleine syrische Schrift von den Söhnen Jonadabs (*Les fils de Jonadab fils de Réchab* .... publié par F. NAU. Paris 1899). Da fliegt den frommen Idealmenschen die Speise von selbst in den Mund.

[2] In Wirklichkeit gleicht die Annahme der Translation zwei Legenden über die Ruhestätte des Thomas aus; s. LIPSIUS, *Die apokr. Apostelgeschichten* 1, 166. 3, 154 und sonst.

aus den deutlichen Sinnesabschnitten leicht ergibt. Ähnliches kommt hier auch sonst vor.

Lexikalisch sind etwa folgende Ausdrücke zu beachten: ܬܡܪܬ 181 Var. (Anm. 9) ‚machte die Augenlider (ܬܡܪܐ) zu‘; vgl. ܐܬܡܪ bei P. Sm. — ܒܐܨ 377, 2 ‚welkt‘ wie ܒܨ ܘܝܒܫ ἐξηράνθη Luc. 8, 6 Cur. und Sin. — ܢܥܘܣܘܢ 383, 13 ‚leben auf‘; die Stelle wird zitiert Barh., *Gr.* 1, 96, 18;[1] so ist auch Carm. Nis. 21, 176 ܥܣܬ zu lesen. Es gehört zu عيش. — ܦܥܠ 387, 17, nicht etwa das alte ‚tun‘, sondern neues Denominativ von ܦܥܠܐ ‚Arbeiter sein‘, findet sich auch in einer Stelle Ephraims bei Barh. *Gr.* 1, 48, 10 und Julianos 77, 13. — ܓܐܠ ܫܕܐ 137, 16 (mit Unrecht in den ‚Corrigenda‘ in ܥܐܠ ܫܕܐ verbessert) ‚verwirft‘, wie sonst ܐܓܝܠ mit ܫܕܐ zusammengesetzt wird Carm. Nisib. 43, 199; Jac. Sar. in *ZDMG.* 30, 238, 5; Guidi, *Sette Dormienti* 36, 3; Bedjan, *Patriarchen* (hinter Jahballaha[2]) 289, 2. — ܥܣܪܬܐ 399, 13. 415 paen. 423, 5 wie Cyrillonas 6, 169 (= *ZDMG.* 27, 596, 4 v. u.) scheint ‚singende Schar‘ zu bedeuten (zu عشيرة, مَعْشَر?). — ܐܩܝܦ ܥܠ 429, 7 ‚sich bekümmern um‘; meist mit ܥ Ephraim bei Barh., *Gr.* 1, 97, 24; Isaac 2, 204 v. 8; Wright 670ᵃ, 17; mit ܕ (wie ܝܨܦ) Isaac 2, 56 v. 11. Es ist (gegen Barh. a. a. O. l. 23) durchaus von ܐܩܦ zu trennen. (Zu قوف, قيف ‚die Spuren suchen‘, ‚folgen‘?) — ܬܓܕܐ, wie 685, 19 für ܬܥܕܐ zu lesen, ist = ܬܩܕܐ ‚Szepter‘; phonetisch geschrieben wie jüdisches תינדא.

Leider zeigt auch dieser Band dieselben Mängel wie die früheren. Schon die Unzahl der Druckfehler — gleich das erste syrische Wort auf der ersten Seite der Einleitung enthält einen überflüssigen Buchstaben — macht keinen guten Eindruck. Wieder und wieder steht ܬ für ܛ u. s. w.[2] Sehr oft finden wir ein überschüssiges ܗ, und sehr oft fehlt dieser Buchstabe, wo er nötig wäre. Natürlich werden

[1] Falsch bei P. Sm. 2936 nach dem völlig unzuverlässigen ‚Karmsedinoyo‘ unter ܥܣܣ.

[2] Vielleicht hält der Herausgeber solche Verwechslungen nur für gleichgültige orthographische Freiheiten. Würde er aber meinen, daß man etwa für *poisson poison*, für *gens chants* schreiben dürfe? Der lautliche Unterschied in diesen Beispielen ist doch nicht größer als der zwischen ܛ und ܬ, ܩ und ܟ u. s. w.

auch wieder vielfach Buchstaben verwechselt, die sich bloß an Gestalt ähnlich sind wie ܢ und ܪ oder ܢ und ܒ. Als Probe gebe ich die Nachlässigkeiten von zwei aufeinander folgenden Kolumnen. 227, 5 steht ܣܟܗ für ܣܟܗ und ܨܝܢܐ für ܨܝܢܐ. Zeile 7 ܨܨܩܛܐ für ܨܨܩܛܐ. 11 ܐܠܘܗ für ܐܠܘܗ. 5 v. u. ܫܝܫܘ für ܫܝܫܘ. paenult. ܕܝܥܒܕܐ für ܕܝܥܒܕܐ. 229, 11 ܒܢܐ[1] für ܒܢܝ. 15 ܐܡܫ für ܐܡܫ. 19 ܣܟܬܐ für ܣܟܬܐ. 21 ܨܠܝ für ܨܠܝ. Nicht gerechnet, daß auch hier, wie so ziemlich auf jeder Seite, einige Pluralzeichen (¨) fehlen.

Solche Fehler können freilich den einigermaßen des Syrischen kundigen Leser nicht viel stören, aber es gibt doch Fälle, wo ihm die Ungenauigkeit der Abschrift oder der Druckkorrektur unbequem wird, und nicht in allen Fällen wird er durch die Übersetzung auf das Richtige gebracht. Das Druckfehlerverzeichnis verbessert nur einen sehr kleinen Teil der Nachlässigkeiten. Dazu ist die da angegebene Korrektur von 97, 1 überflüssig, von 137, 16 unrichtig (s. oben 199); ebenso die von 161, 11 (für welche Stelle ich allerdings keine sichere Heilung weiß), von 519, 16 und von 771, 11 (wo ܚܨܝ zu lesen ist). Die Korrektur von 787, 14 enthält selbst einen Druckfehler.

Eine ziemlich große Anzahl von Stellen ist mir unklar geblieben. Schwerlich hätte ich aber in dieser Hinsicht so oft angestoßen, wenn alles genau nach den Quellen gegeben wäre. Das ist jedoch wieder nicht einmal beim Abdruck von Stücken der Fall, die schon früher ediert waren. Ich habe eine beliebige Kolumne (297) mit der römischen Ausgabe (668 f.) kollationiert und freute mich anfangs, alles korrekt zu finden; dann aber sah ich, daß Zeile 24 ܘܡ nach ܚܨ fehlt, Z. 29 ܘܡ nach ܟܗ und daß eben wegen des Homoioteleuton zwei ganze Zeilen ausgefallen sind, die allerdings in der Übersetzung repräsentiert werden.

Von der argen Nachlässigkeit in der Behandlung der Texte kann sich übrigens auch ein des Syrischen Unkundiger eine Vor-

[1] Mit *sic*. Sollte die Handschrift das wirklich haben, so war doch das richtige ܒܢܝ leicht zu erkennen.

stellung machen, wenn er einen Blick auf die in der Einleitung angeführten griechischen Stellen (XXXII. XXXV) oder die deutsche (XLIV Anm.) wirft. Dazu stimmt, daß hier für Λαμπροτάτη immer wieder Lamprothate steht.

Daß der Herausgeber da, wo er mehrere Quellen benutzen konnte, den Text kritisch herstellen sollte, war nicht zu verlangen. Immerhin konnte er mit einigem Nachdenken erkennen, daß 27, 14 (so) ܟܠܒܐ ܕ ܚܝܐ allein richtig ist; ein Hund hat eben körperliche Empfindung und ‚Seele'; vgl. 69, 8.

Schon das Gesagte weist darauf hin, daß der Herausgeber sich nicht all zu viel um grammatische Korrektheit und um genaue Auffassung der Wortbedeutungen kümmert. Das erhellt noch mehr aus der Übersetzung. Allerdings habe ich diese durchaus nicht ganz verglichen, aber die Prüfung mancher einzelnen Stellen genügt, ein günstiges Urteil unmöglich zu machen. Es mag noch hingehen, daß ihm so einfache Dinge nicht geläufig sind, wie daß ܩܢܝ ‚erworben habend, besitzend' ܩܢܝܢ ‚erwerbend' (resp. ‚erwirbt') heißt, so daß er 237, 21 ܕ ܠܝܬ ܠܗ ܩܢܝ ܟܠ ‚*qui nihil possidet omnia acquirit*' weniger scharf wiedergibt: *qui nihil possedit omnia possidet.* Aber es kommen viel ärgere Fehler vor.

Man muß Ephraim lassen, daß er sich innerhalb seines Gedankenkreises bei aller Spitzfindigkeit logisch auszudrücken pflegt; die Übersetzung läßt ihn aber manchmal ziemlich sinnlos reden. Was soll z. B. 98 paen. *gladius vulnerat et interimit?* statt ‚das Schwert rostet und nutzt sich ab' (ist also weniger schlimm als die Jugend, die sich nicht zurückhalten läßt). Schon die folgende Parallele hätte den Herausgeber richtig leiten sollen. — Durch die sprachlich unzulässige Auffassung der Anfangsworte hat er sich den Sinn des ganzen § 8 col. 101 f. verdorben. Der ܒܥܠ ist da nicht der Teufel, sondern der arglistige Mensch. So auch am Schluß des Sermons 103. Das stimmt zu allem, was vorhergeht. — ܠ ܐܬܝ ܠܡܣܒ 151, 12 wird ganz wunderlich übersetzt: *ne expectes epulas*; richtig die römische Ausgabe (3, 653 C) *ne alienus a montium asperitate fieri velis.* ܡܣܒ sind eigentlich wohl *cubilia*; es wird hier wie

3, 895 str. 2 für die Höhlen der Einsiedler stehen.[1] — ܣܠܡܬܐ, das fade Kraut (Job 9, 6), ist dem Übersetzer 171 paen. *somnolentus*; er denkt wohl an ܣܠܡܐ ‚Traum'! — ܟܬܐ 187, 11 ‚Frevel' übersetzt er *est obliterata*, nimmt es also als ܟܬܝܐ und bedenkt dabei nicht, daß es als Prädikat des Fem. ܡܟܬܝܬ wenigstens ܟܬܝܐ heißen müßte. — 231, 19 läßt er die Einsiedler als stolze Herren (ܡܪܐ) reiten, statt sie sich (beim Feldbau) auf ihre Grabscheite (ܡܪܐ) lehnen zu lassen; und gar str. paenult. ‚*pro tabulis scriptoriis portant heros*' statt ‚. . . tragen sie Grabscheite'. Was denkt er sich bei den Herren tragenden Asketen? — ܣܢܐܓܪܐ ܐܢܐ 456, 16 ‚ich bin Fürsprecher' (συνήγορος) ist ihm *Odibilis sum simul*; wie er da ܓܪܐ auffaßt und was der ganze Satz da bedeuten soll, ist mir rätselhaft. — *Tu es filius qui sanasti filiam sacerdotis* heißt es 554, 4 v. u. von Ephraim, dem Sohn Josephs. Das verstehe einer! Zu übersetzen ist ‚du bist der Sohn der Asyath, der Priestertochter'. ܐܣܝܬ ist ja die alte syrische Entstellung für אסנת Gen. 41, 45, 50. 46, 20. — 561, 2 nimmt LAMY ܐܠܘ *si* (irreal) als *nisi* und macht den Satz dadurch sinnlos. — Durch falsche Lesart oder aber bloße falsche Abschrift (ܬܘܣܪܐ für ܬܘܣܕܐ) kommt zu stande *ecce ignis accenditur in cunctis hominibus, ut primi fiant ultimi* statt ‚ja, das Feuer liegt in jedermann, daß er rasch Brennstoff werde' (255 oben). — *Si ira tua permittat, vivet*, statt ‚wenn dein Zorn will, so ist er eine Fehlgeburt' (lies ܝܚܛܐ) 415 unten: Gegensatz ‚wenn (aber) deine Gnade will, ist er ein Greis'. Da soll ܨܒܐ einmal *permittat* und einmal, wie sonst immer, *velit* heißen und ܚܝܛܐ wohl eine Form von ܚܝܐ sein! U. s. w.

Die Einleitung enthält manches Brauchbare, aber auch manches Überflüssige. In den Erörterungen über Echtheit und Unechtheit von Werken, die dem Ephraim zugeschrieben werden, wird niemand besonders kritischen Geist erwarten.

Gern hätte ich über die ganze Sammlung, gern wenigstens über den letzten Band anders geurteilt, aber den Tatsachen gegenüber mußte ich so sprechen. Dabei erkenne ich an, daß der Fleiß,

---

[1] ܦܣܩܬܐ = σκόπελον und σωρός s. bei P.-Sm.

den LAMY auf das große Werk verwandt hat, durchaus nicht nutzlos gewesen ist, daß wir ihm für die Ausgabe so vieler alter Texte zu Dank verpflichtet sind. Aber freilich, wenn schon der Kenner des Syrischen auf Schritt und Tritt anstößt, so darf einer, dem der Urtext unzugänglich ist, die Übersetzung nie als einigermaßen zuverlässige Wiedergabe jenes gebrauchen.

Straßburg i. E., den 31. März 1903. TH. NÖLDEKE.

Kleine Mitteilungen.

East and West. — Es ist wahrlich der Mühe wert, die Aufmerksamkeit der Gelehrten sowohl, wie aller, die sich für Indien und die Inder interessieren, auf eine Zeitschrift zu lenken, welche seit November 1901 in Bombay erscheint und es sich zur Aufgabe macht, Orient und Okzident einander näher zu bringen. '*East and West*', so heißt es in dem Prospektus, 'has a mission. It is to interpret the West to the East and the East to the West, so that the science and enlightenment of the one may act on the ancient wisdom and learning of the other, to uphold the ideals of a higher civilization.' Daß dies nicht bloße Worte sind und es sich hier wirklich nicht um ein rein geschäftliches Unternehmen, sondern um ein hohes ideales Ziel handelt, dafür bürgt der Name des Herausgebers der neuen Zeitschrift. Es ist dies der rühmlichst bekannte Philanthrop und Reformator Mr. Behramji M. Malabari — eine der edelsten und liebenswertesten Persönlichkeiten des heutigen Indiens —, dessen aufopferungsvolle Tätigkeit im Kampfe für die Abschaffung der Kinderheiraten und für die Wiederverheiratung der Witwen und überhaupt für die Verbesserung der sozialen Stellung der Frau in Indien auch im Westen längst anerkannt ist.

Hier möchte ich vor allem darauf aufmerksam machen, daß auch der Forscher, der Indologe und der Ethnologe, manche Aufsätze in dieser Zeitschrift mit großem Nutzen lesen wird. So handelt z. B. Professor S. Satthianadhan in dem lesenswerten Aufsatz 'The Indian Village Community' (Vol. 1, Nr. 3 Jan. 1902) über indische

Wirtschafts- und Familienverhältnisse. Über das indische Kastenwesen gibt ein lehrreicher Artikel von S. M. Natesa Sastri 'A Bird's-Eye View of Brahmanism' (Vol. I, Nr. 11, Sept. 1902) sehr interessante Aufschlüsse. An einer Reihe von Beispielen wird hier gezeigt, wie in dem letzten Jahrzehnt des verflossenen Jahrhunderts in Südindien die Tendenz der nichtbrahmanischen Kasten, sich zu höheren Kasten zu erheben, mehr und mehr zugenommen hat. Von geradezu spannendem Interesse ist ein Aufsatz von Alfred Nundy 'The Nairs of the Malabar Coast' (Vol. I Nr. 12, Oct. 1902), welcher die höchst eigentümlichen Ehe- und Familienverhältnisse der polyandrisch lebenden Nairs behandelt. Für den Ethnologen bietet dieser Volksstamm ein Problem von unvergleichlichem Interesse. Manche ihrer Sitten scheinen den niedrigsten Kulturstufen anzugehören, und doch versichert uns Nundy, daß die Nairs sowohl körperlich wie geistig und moralisch ungemein hoch stehen. Es wäre von größter Wichtigkeit, über die Verhältnisse und insbesondere über die Geschichte dieser rätselhaften Bewohner der Malabarküste mehr zu erfahren. Erwähnung verdient auch ein Artikel von S. M. Edwardes 'A Glimpse of Koli Life' (Vol. II, Nr. 15, Jan. 1903), welcher Religion, Sitte und Brauch und namentlich die Hochzeitsgebräuche der Kolis von Danda (einem Dorf nördlich von Bandra im Konkan an der Westküste Indiens) ausführlich schildert.

Mit den Religionen Indiens und mit religiösen Fragen überhaupt beschäftigen sich viele Aufsätze in den bisher erschienenen Nummern von *East and West*. Wie der altindische Geist sowohl im guten wie im schlechten Sinne im heutigen Indien fortlebt, kann man aus manchen dieser Aufsätze deutlich sehen. Man lese die kuriosen Artikel über 'The Evolution of Nought and Minus' by 'Zero' und die sich daran anschließenden Aufsätze von 'Artaxerxes', 'Old Signs and Their Root Meanings' (Vol. I, Nos. 7—10, May—August 1902), in denen die wüstesten Spekulationen über Zahlen, über das Verhältnis von Mann und Weib, über die Silbe *om* und die Gāyatrī und über die höchsten theosophischen Fragen in mystisch-verworrener Weise durcheinandergerüttelt erscheinen — und der Kenner der

altindischen Literatur wird nicht darüber in Zweifel sein, daß hier der Geist der Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upaniṣads mit ihren mystischen und oft geradezu unsinnigen Identifikationen, Spitzfindigkeiten, etymologischen Spielereien und Phantastereien noch immer fortlebt. Daß aber ebenso auch jener Geist, welcher die erhabensten Lehren des Vedānta gezeitigt hat und in der Sittenlehre des Buddhismus so wunderbar zum Ausdruck gekommen ist, im heutigen Indien noch nicht erstorben ist, das zeigt jede einzelne Nummer von *East and West*, insbesondere die kurzen, aber interessanten Aufsätze von M. MALABARI selbst in den stets lesenswerten 'Editorial Notes'. Ich hebe besonders hervor die ungemein lehrreichen Bemerkungen über 'The Power and Beauty of Beggary', in welchen die Grundverschiedenheit der indischen und der europäischen Auffassung von der Ethik des Bettelns in geistvoller Weise dargetan wird (Vol. I, Nr. 2, Dec. 1901), und die von Geist, Humor und sittlichem Ernst erfüllte Parabel 'The Professions according to the Yahuka Purāṇa' (Vol. I, Nr. 8, June 1902). Da wird erzählt, wie Brahman die Vedas verkündet und alle Wesen, auch die Tiere, erfreut lauschen. Brahman ist in gnädiger Stimmung und auf des Fuchses Bitte geneigt, den Tieren einen Wunsch freizustellen. Da wünschen sich alle Tiere, Menschen zu werden, doch so, daß der Fuchs immer noch als Fuchs, der Wolf als Wolf, der Hund als Hund u. s. w. erkennbar sein möge. Und Gott Brahman gewährt ihren Wunsch, alle Tiere sollen Menschen werden, und sie sollen durch ihre Berufsarten als Tiere — der Fuchs als Minister, der Esel ('uncomplaining, patient, and burden-bearing') als Schreiber, der Wolf als Polizeimann, die Hunde als Advokaten, die Katzen als Ärzte, die Pferde als Rajas und Maharajas ('gaily attired and led to dances and parties and fêtes and festivities, but held under reins tight and strong'), die Kamele ('with water in your stomach for food, crooked and hunch-backed and out of harmony with the other professions, turning up your nose at everything, with the burden of the future on you') als Lehrer u. s. w., u. s. f. — erkennbar sein. Auch alle wilden und schädlichen Tiere, Schlangen, Skorpione,

Ratten, Würmer u. s. w. werden zu Menschen. Da wird den Tieren bange, und der Fuchs frägt Brahman, ob es denn keine Befreiung von diesem 'pseudo-human state' gebe, worauf der Gott antwortet: 'Yes, salvation there shall be, when no more, as men, you need your former natures, and when love unselfish rules you all.' Aus Malabaris Feder stammt auch ein interessanter Aufsatz im letzten Heft, 'Recollections of Max Müller and his Hibbert Lectures'.

Wer sich für altindische Religion interessiert, der wird einen Aufsatz von Krishnalal M. Jhaveri über 'Krishna: The Hindu Ideal' (Vol. I, Nos. 6 u. 7, April-May 1902) mit Nutzen lesen. Es ist dies eine durchaus beachtenswerte Studie über den Charakter des Kṛṣṇa im Epos und in den Purāṇas, die auch für die Mahābhārata-Kritik nicht unwichtig ist. Wen die jüngsten Phasen im religiösen Leben Indiens mehr interessieren, der wird die Aufsätze von Promotho Loll Sen über seinen großen Onkel Keshub Chunder Sen, den Begründer der Brahmo Somaj, mit Vergnügen lesen (Vol. I, Nos. 7 u. 8, May-June 1902).

Es ist selbstverständlich, daß in einer von Malabari geleiteten Zeitschrift der Erörterung der Frauenfrage überhaupt und der indischen Frauenfrage im besonderen eine hervorragende Stelle eingeräumt wird. Höchst interessant ist in dieser Beziehung ein Artikel von Pandit Siva Nath Sastri 'Social Reform in Bengal' in der Januar-Nummer 1903 (Vol. II, Nr. 15), welcher die Bestrebungen für die Abschaffung der Kinderheiraten und die Gestattung der Witwenverheiratung durch die ergreifende Schilderung von vier Lebensschicksalen illustriert. Der Pandit erzählt zuerst die Geschichte eines jungen Advokaten in Barisol, der sich die Wiederverheiratung seiner Stiefmutter angelegen sein ließ und sich darum den unglaublichsten Verfolgungen aussetzte. Sein Vater hatte sich nämlich, nachdem seine erste Frau gestorben war, der indischen Unsitte gemäß mit einem neunjährigen Mädchen verheiratet, welches er nach wenigen Jahren als Witwe hinterließ. Der junge Advokat hatte sich der Bewegung zu gunsten der Witwenwiederverheiratung angeschlossen, und setzte trotz dem heftigen Widerstand aller Verwandten die Ver-

heiratung seiner jugendlichen Stiefmutter mit einem befreundeten jungen Arzte durch. Die Folgen blieben nicht aus. Er wurde aus der Kaste ausgestoßen, seine Klienten verließen ihn, seine Kollegen wollten nichts mit ihm zu tun haben; Männer, Frauen und Kinder wiesen mit Fingern auf ihn als einen Verworfenen — 'and many a country wag composed popular songs celebrating the inglorious distinction of this man, as "mother's match-maker". The streets echoed with these songs, and they also supplied much pleasant recreation to the boatmen who hourly plied their craft in the river before the town'. Alles dies ertrug der edle junge Mann mit heroischem Gleichmut und dem frohen Bewußtsein, eine gute Tat vollbracht zu haben. Nicht minder rührend ist die Geschichte des jungen Studenten, der mit seiner Mutter und seiner verwitweten vierzehnjährigen Schwester in Kalkutta lebte und sich und den Seinen die schrecklichsten Verfolgungen zuzog, weil er die kindliche Witwe, seine Schwester, mit einem würdigen Manne verheiratete. Geradezu ergreifend ist auch die Schilderung von dem Heldenmut eines jungen Mädchens, welches sich der Heirat mit einem Kulin, dem sie von ihrem Großonkel als vierzehnte Gemahlin angetraut werden soll, durch die Flucht entzieht; und die Aufzählung der Leiden eines Mädchens, welches der grausamen Behandlung in einer Kulin-Familie entflieht und nach unsäglichen Qualen und Verfolgungen von einem Mitglied der Brahmo Samaj gerettet wird.

Allein Mr. MALABARI läßt nicht bloß die Anhänger seiner Partei zu Worte kommen. So finden wir in Nos. 3, 6 und 9 von *East and West* (Jan., April und July 1902) eine Reihe von Artikeln über 'The Murder of Women', in welchen sowohl die fortgeschritten europäischen als auch die orthodox brahmanischen Anschauungen über die Tötung von Frauen wegen Ehebruchs vertreten werden. Die Artikel sind für den Indologen wie für den Sozialpolitiker gleich interessant.

Der Reformbewegung gehört auch ein schöner Aufsatz von Mrs. FLORENCE DONALDSON über 'Medical Aid to the Women of India' (Vol. 1, Nr. 8 June 1902) an, der einen tiefen Einblick in das indische Frauenleben tun läßt. Wie bezeichnend ist z. B. folgendes:

Ein aufgeklärter mohammedanischer Fürst wollte seine Gattin aus dem Haremsleben befreien; da flehte sie ihren Gatten inständigst an, sie lieber zu töten, als sie das Gelübde der Verschleierung brechen zu heißen. Mrs. Donaldson behauptet, daß 99 von 100 Frauen in Indien dasselbe getan haben würden.

Auch historische Bilder aus dem indischen Frauenleben finden wir in *East and West*. So enthält Nr. 16 (February 1903) einen schönen Aufsatz von Krishnalal M. Jhaveri über 'Zel-un-nisa: Princess: Poetess', die Tochter von Aurangzeb.

Zahlreiche kürzere und längere Artikel in *East and West* beschäftigen sich mit der anglo-indischen Politik, mit den Wirtschaftsverhältnissen im heutigen Indien und namentlich auch mit Erziehungsfragen. Ganz besonders möchte ich hervorheben einen höchst beachtenswerten Aufsatz Seiner Hoheit des Maharaja von Baroda über 'Education of the Backward Classes in India' (Vol. I, Nr. 11, Sept. 1902) und eine Reihe von Artikeln über 'Cultivation of Indian Vernaculars' (Vol. I, Nos. 12, 13, II, Nr. 16, Oct. Nov. 1902, Feb. 1903).

Wiederholt wird in der Zeitschrift das Verhältnis zwischen Engländern und Indern und die Frage erörtert, ob der Engländer jemals den Inder ganz verstehen könne. Von den verschiedenen Aufsätzen, die sich mit dieser Frage beschäftigen, ist der beste ein 'Citizen' unterzeichneter Aufsatz 'The Great Separation' (Vol. I, Nr. 14, Dec. 1902), wo überzeugend dargetan ist, daß die Verschiedenheit der Anschauungen in Bezug auf die soziale Stellung der Frau und die grundverschiedenen Eßsitten Engländer und Inder am schärfsten von einander trennen.

Die große Aufgabe, die sich *East and West* gestellt hat, ist die, den Ausspruch Rudyard Kiplings —

> 'Oh! East is East, and West is West,
> And never the twain shall meet'

ad absurdum zu führen. Wir glauben, daß Mr. T. Baty in seinem Aufsatz 'Oriental and Occidental Ideals' (Vol. I, Nr. 2, Dec. 1901) Recht hat, wenn er sagt:

'After all, we have a common human nature, and, contrary to the absurd impression of the superficial observer, it is the opinion of those Westerns who know the East best, that it is no more difficult to understand an Oriental than it is to understand anybody else, if you will only take the trouble.'

Wie wenige geben sich die Mühe! Möge des trefflichen MALABARI edles Bemühen, das Verständnis des Ostens für den Westen, ebenso wie des Westens für den Osten zu fördern, von Erfolg gekrönt sein, und möge *East and West* sowohl im Osten wie im Westen recht zahlreiche Leser finden!

M. WINTERNITZ.

Zum altindischen Hochzeitsritual.

Von

Theodor Zachariae.

(Schluß.)

Rot und Blau als Zauberfarben.

Rot. — Über die rote Farbe handelt eingehend, mit besonderer Berücksichtigung deutscher Verhältnisse, E. L. Rochholz, *Deutscher Glaube und Brauch* II, 189 ff. (über Rot als Götter-, Priester- und Zauberfarbe S. 225—232). Über die Bedeutung der roten Farbe im alten Indien, zumal in der indischen Traumdeutung, spricht Pischel *ZDMG.* 40, 116 ff. (vgl. S. 760). Auszug aus einem Vortrag über die rote Farbe von E. Lemke, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* IX, 106 f. Über die lustrale Verwendung der roten Farbe bei Griechen und Römern Ernst Samter, *Familienfeste* (Berlin 1901) S. 40. 47 ff.

Rot ist, wie bereits bemerkt wurde, neben Blau die Farbe des Rudra, der ‚in erster Linie ein gefürchteter, schlimmer Gott' ist. Als rot wird er in den vedischen Schriften wiederholt bezeichnet; ja der Name Rudra selbst bedeutet vielleicht nichts andres[1] als ‚der Rote'. Rot ist Rudras Farbe auch in den Lehrbüchern des Alaṃkāra, Rot gilt ebenda als Farbe des *raudrarasa* und des Zorns. Wer

[1] A. Barth, *The Religions of India* (1882) p. 14. Pischel, *ZDMG.* 40, 120; *Ved. Stud.* I, 57 ff. Pischel meint, die Geltung der roten Farbe als einer schreckenerregenden, unglückkündenden gehe auf Rudra zurück. Ich glaube umgekehrt, daß die rote Farbe dem Rudra zugeteilt wurde, weil man sie als eine schreckenerregende Farbe ansah.

Zauberei treibt, soll dem Rudra eine rote Kuh opfern.[1] Ein blutrotes Opfertier wird von rotgekleideten und rotbeturbanten Priestern dargebracht, wenn es sich um die Vernichtung eines Feindes handelt: OLDENBERG, *Religion des Veda* 359, der dazu bemerkt:[2] So etwas ist nicht späte priesterliche Düftelei, sondern es trägt den Stempel urältesten Zauberwesens.

Rot ist die Farbe des Todes;[3] rot sind die Kleider eines zum Tode Verurteilten, mit rotem Pulver wird er bestreut, aus roten Blumen, besonders aus Oleanderblüten, besteht der Totenkranz. Belege bei PISCHEL, *ZDMG.* 40, 119. Auf das Pulver aus rotem Sandel (*raktacandana*), womit ein Verurteilter bestreut wird, spielt Bāṇa im Harṣacarita 225, 14 an. Der Kranz aus rotem Oleander (*rattakaṇaveramālā*) findet sich auch im Jātakabuche No. 318 (vol. III, p. 59, 13, wo das Haupt des Hinzurichtenden mit Ziegelmehl bestreut wird) und No. 472 (IV, 191, 11). Im Khantivādijātaka No. 313 und im Cullaḍhammapālajātaka No. 358 trägt der Scharfrichter (*coraghātaka*) ein rotbraunes Gewand und einen roten Kranz (vol. III, p. 41, 2. 179, 1). — Bei der Schlichtung von Grenzstreitigkeiten müssen die Zeugen oder die als Schiedsrichter gewählten Nachbarn rote Kleider anziehen und rote Kränze aufsetzen:[4] JULIUS JOLLY,

---

[1] GELDNER, *Vedische Studien* III, 118. HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S. 172. 176.

[2] In der Anmerkung sagt OLDENBERG: Gewiß spielt hier auch die Farbe des Rudra mit; das Tier wird Agni als dem von Rudra begleiteten geopfert. — Siehe auch HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S. 10. 139. 176; CALAND, *Altindisches Zauberritual* S. 158 n. und die auf S. 183 aus dem 31. Atharvavedapariśiṣṭa mitgeteilte Stelle (*raktoṣṇīṣī raktavāsāḥ kṛṇāmbaradharo 'pi vā juhuyād vāmahastena*).

[3] Vgl. *Ind. Ant.* 31, 251: (In Travancore) the corpse of a deceased Prince is invariably wrapped in a red or scarlet silk cloth, and it would be interesting to know why red or scarlet is the colour chosen. Yet nobody appears to be sure. — Über einen ähnlichen Gebrauch in Birma vgl. *Ind. Ant.* 24, 158. Siehe ferner LUBBOCK, *Entstehung der Civilisation*, S. 256. ROHDE, *Psyche* I, 226 Anm. 3. SAMTER, *Familienfeste* S. 56 f.

[4] Der Gebrauch der roten Farbe in diesem Falle ließe sich vielleicht in folgender Weise motivieren. Die Zeugen müssen schwören, einen Eid leisten; der Eid ist aber ein Fluch, den man gegen sich selbst richtet, ein Zauberspruch (OLDENBERG, *Religion des Veda* 518 ff.; ROHDE, *Psyche* I, 65; SCHRADER, *Reallexikon* 165 ff.); daher die Verwendung der roten Farbe, einer Zauberfarbe? — Beim

Recht und Sitte S. 94 f. 112; PISCHEL, *ZDMG.* 40, 114. — Rote Blumen werden beim Liebeszauber verwendet: RICHARD SCHMIDT, *Beiträge zur indischen Erotik* S. 922 ff.

Wenn jemand im Traume etwas Rotes, z. B. rote Kränze oder rote Kleider, rote Salbe oder einen roten Lotus erblickt, so wird ihn Unglück oder Tod treffen. Belege aus den Traumbüchern und aus dem Epos gibt PISCHEL a. a. O., S. 116 ff. und 119 Anm. 1; siehe auch JOLLY, *Medicin* S. 23. Wer von den Vināyakas besessen ist, sieht im Traume, unter anderem, Männer mit rotbraunen Gewändern: Mānavagṛhyasūtra II, 14, 10 (*ZDMG.* 36, 431). Bharata, dessen Vater Daśaratha gestorben ist — wovon der Sohn aber noch keine Kenntnis hat — träumt in der Nacht vor der Ankunft der Boten, die ihn nach Haus führen sollen, wie Daśaratha rot bekränzt und rot gesalbt auf einem mit Eseln bespannten Wagen nach Süden, der Wohnung des Todesgottes Yama, fährt; voran schreitet eine Rākṣasī in roten Gewändern (Rāmāyaṇa II, 69, 15 f.; vgl. V, 27, 20 ff.). Ganz dieselbe sinistre Bedeutung, wie bei den Träumen, hat die rote Farbe bei den *pratyakṣadarśanāni* d. h. den ‚augenfälligen Erscheinungen': bei den unheilverkündenden Omina und Portenta, den *animitta* oder *durnimitta*, den *mahotpāta*, *upaliṅga*[1] u. s. f., besonders bei den *ariṣṭa* d. h. den Vorzeichen des nahenden Todes. Siehe HILLEBRANDT, *Ritualliteratur* S. 183 f. (wo auch Literaturangaben) und JOLLY, *Medicin* S. 23 f. Wenn sich am Opferpfosten von rechts nach links rote Linien zeigen, so wird das Opfer die erwünschten *dakṣiṇās* nicht bringen (Āpastamba; HILLEBRANDT 183). Wenn der Himmel rot aussieht wie

---

Schwören und Verfluchen kommt die rote Farbe auch sonst vor. In Syrakus mußte der Schwörende ein Purpurgewand anziehen und eine Fackel in der Hand halten: SCHÖMANN, *Griechische Altertümer*[4] II, 278. Bei der feierlichen Verfluchung des Alkibiades schwenkten die Priesterinnen rote Tücher: W. KROLL, *Antiker Aberglaube* S. 3, der als Erklärung hinzufügt: Die mächtigen Geister sollen durch den Anblick der Farbe des Blutes günstig gestimmt werden. Siehe noch ROCHHOLZ, *Glaube und Brauch* II, 200.

[1] Diesen bei BÖHTLINGK nicht belegten Ausdruck gebraucht Bāṇa im Harṣacarita 224, 14 (THOMAS im *Journal of the R. Asiatic Society* 1899, 491, wo man *animittam* für *nimittam* lese) und 171, 9.

Krapp, so ist es mit des Menschen Dasein vorüber (Aitareyāraṇyaka *ZDMG.* 32, 573). Zahlreiche Belege für die sinistre Bedeutung der roten Farbe finden sich in der Bṛhatsaṃhitā des Varāhamihira. Siebenundsiebzig dunkelrote Kometen, ‚die Roten' genannt, bringen Unheil (11, 24). Kupferrote Sonnenstrahlen verursachen den Tod eines Heerführers, gelblichrote bringen ihm Unglück (30, 13). Wenn der Horizont rot wie Feuer glüht, so bedeutet das den Untergang eines Landes (31, 1). Wenn Sonne und Mond bei Tag und bei Nacht rot aussehen, so steht der Tod des Fürsten bevor (34, 9 vgl. 47, 16). Eine Nebensonne, die rot aussieht wie (roter) Aśoka, bedeutet das Wüten des Schwertes (37, 2). Ein braunroter oder dunkelroter Stier bringt kein Glück, wenn er auch einem Brahmanen erwünscht ist (61, 6 vgl. 61, 8).

Was die Bedeutung der roten Farbe im heutigen Indien betrifft, so geben meine Quellen über die zuletzt behandelte sinistre[1] Bedeutung keine Auskunft. Daß man aber der roten Farbe eine apotropäische Kraft zuschreibt, ist nach den Angaben von CROOKE *(The popular religion and folk-lore of Northern India)* nicht zu bezweifeln. In dem Abschnitt 'The evil eye and the scaring of ghosts' hat CROOKE (*Colours*; II, 28 f.) die rote Farbe allerdings nur sehr kurz[2] behandelt; er weist jedoch sonst in seinem Werke mehr als einmal auf die apotropäische Kraft dieser Farbe hin. So I, 22: The horns of pregnant cattle are smeared with red paint during an eclipse, because red is a colour abhorred by demons (vgl. II, 234). Die Acheri, eine Art Berggeister, haben einen besonderen Widerwillen gegen die rote Farbe (I, 263 f.). Ein an eine Schnur gebundenes, als Amulett getragenes Stück rote Seide ist geeignet, den Ein-

[1] Die sinistre Bedeutung der roten Farbe finde ich in dem estnischen Aberglauben bei GRIMM, *Deutsche Mythologie*[1] S. CXXV, Nr. 99: An die Stelle, wohin ein Viehstall gebaut werden soll, legen sie vorher Lappen und Kräuter: kriechen schwarze Ameisen darauf, so ists ein gutes Zeichen, sind es rote Ameisen, so erscheint der Ort zum Bauen untauglich. Vgl. noch LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* 329 Nr. 143.

[2] Mehr gibt CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 157 ff.

fluß böser Geister zu vertreiben (II, 102). Dasselbe gilt von einem scharlachroten Kleide und von rotem Pulver (II, 231. 320).

Als übelabwehrend, als heil- und zauberkräftig gilt die rote Farbe auch in dem Aberglauben anderer Völker, zumal in der Volksmedicin. Beim Herannahen eines Hagelwetters bedeckt der Bauer seine Mühle mit einem roten Tuch (KROLL, *Antiker Aberglaube* 3. 16). Wenn der Oberpfälzer Bauer mit ein paar roten Zwillingsochsen im Frühjahr sein Feld pflügt, so kann ihm der Hagel nicht in die Frucht schlagen (ROCHHOLZ II, 265). Über die Heilkraft des Rötels spricht Plinius N. H. 35, 32 ff. Über die Zauberkraft der Purpurfarbe handeln die Ausleger zu Theokrit II, 2. Die in der Zauberhandlung bei Petronius 131 erwähnten magischen Steinchen sind in purpurfarbene Läppchen eingewickelt. Purpurlappen u. dgl. kommen im antiken Aberglauben häufig vor. Ἄλυσσον hing man im Hause gegen Zauber auf, dem Vieh in einem Purpurlappen um: RIESS in PAULY-WISSOWAS *Real-Encyclopädie* I, 52, 4; vgl. Zeile 23 und Geoponica X, 64, 6 καρύα τὸν καρπὸν οὐκ ἀποβάλλει, ἐὰν φλώμου ῥίζαν καὶ ῥάκος κόκκινον ἀπὸ κοπρίας περιάψῃς (siehe die Ausleger zu dieser Stelle). Eine Stange Siegellack auf dem Leib getragen, oder sonst irgend etwas Rotes, hilft gegen Rotlauf, auch gegen Zahnweh; ROCHHOLZ II, 201 n., WUTTKE § 477. 520. Anderes der Art bei ROCHHOLZ II, 218. 230 f. 267 und bei WUTTKE (Register unter Rot). In Böhmen trägt man, als Mittel gegen den bösen Blick, etwas Rotes, ein Stückchen Brot und Salz bei sich; ANDREE, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche* (1878) S. 42. Der Fischer auf der kurischen Nehrung bindet die roten Beeren der Eberesche an sein Netz, um den Teufel abzuwehren; VON NEGELEIN, *Globus* 1902, S. 237 vgl. 238. Während sonst, nach dem Grundsatz *similia similibus curantur*, gelbe Dinge gegen die Gelbsucht zur Anwendung kommen,[1] werden bei den galizischen Juden rote Korallen als Mittel gegen die Gelbsucht um den Hals gehängt; *Der Urquell* 1898, S. 33. Ein Halsband von roten

[1] BLOOMFIELD, *Sacred Books of the East* 42, 264. 566. CALAND, *Altindisches Zauberritual* S. 75, Anm. 12.

Korallen soll auch das Zahnen der Kinder erleichtern; WUTTKE § 602, CROOKE II, 16. Der Glaube an die Zauberkraft der Korallen — wenn die Farbe nicht genannt wird, wird man an rote Korallen denken dürfen — war im Altertum, auch in Indien nach dem Zeugnis des Plinius,[1] allgemein verbreitet; O. JAHN, *Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten* S. 43, Anm. 51 (ὁ κουράλιος λίθος κείμενος ἐν τῇ οἰκίᾳ πάντα φθόνον καὶ ἐπιβουλὴν ἐλαύνει, *Geoponica* XV, 1, 31); SCHRADER, *Reallexikon* S. 456. Über die rote Farbe als Abwehrmittel gegen Krankheiten und den bösen Blick vergleiche man namentlich noch FEILBERG, Der böse Blick in nordischer Überlieferung, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XI, 325 f. Der von FEILBERG erwähnte, von einer Brille herabhängende rote Faden, der gegen Bezauberung schützen soll, findet in dem, was ich sofort ausführen werde, eine ausreichende Erklärung.

Rote Fäden (Bänder, Schnüre u. dgl.). — Rote Fäden spielen eine so bedeutende Rolle im Zauberwesen und in der Volksheilkunde, daß sie eine gesonderte Betrachtung wohl verdienen.

Zunächst sind überhaupt Fäden zauberkräftig. Der Fäden bedient man sich in der Regel, um etwas damit zu binden, um etwas einzuhegen, einzubannen, oder um Amulette daran zu befestigen. Man vergleiche die reichhaltigen Sammlungen (aus Quellen, die mir zumeist nicht zugänglich sind) bei CROOKE I, 137. II, 45 f. und bei CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 128 ff. 26, 7 ff. (über Bänder). 129 (über die heilige Schnur der Brahmanen). Ein um den Hals geschlungener Faden bewirkt die Verwandlung eines Menschen in einen Affen, Kathāsaritsāgara 37, 110 ff., oder in einen Pfau, Kathās. 71, 276 (vgl. CROOKE II, 46 n.). Ferner gehören hierher die fila oder licia im antiken Zauberritual; Ov. Fast. II, 575 tunc cantata ligat cum fusco licia plumbo, Ciris 371 terque novena ligans triplici diversa colore Fila. Vgl. die ausführliche Behandlung dieser Stellen von R. WÜNSCH im *Rheinischen Museum für Philologie* 56, 402 f.; 57, 468 ff. und PRELLER, *Römi-*

[1] Über die Bedeutung der Koralle im heutigen Indien siehe CROOKE II, 16 f. (der den Glauben an die apotropäische Kraft der Koralle nicht mit der roten Farbe in Verbindung bringt), CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 161. 25, 134 f.

sche *Mythologie*[1], S. 484, Anm. 3. Sehr häufig werden Fäden in der Volksheilkunde verwendet; so z. B. ein gelber Faden bei einem gegen Gelbsucht gerichteten Zauber Kauśikasūtra 26, 18. Siehe ferner WUTTKE unter Faden, GRIMM *DM.*[2] 1125 ff. 1182, KUHN in der *Zeitschr. für vergl. Sprachforschung* XIII, 53 ff. 152 ff. Nicht ohne Bedeutung ist der Stoff, woraus die Fäden gemacht sind. Ein Stück Gold muß an der rechten Hand des Neugeborenen (oder der Wöchnerin?) mittels eines Fadens aus Hanf befestigt werden Śāṅkhāyanagṛhyasūtra I, 24, 11; vgl. *śaṇaśulba* Kauśikasūtra 25, 28, *śaṇarajju* 72, 15. Wollene Fäden oder Binden spielten im griechischen und römischen Altertum eine große Rolle; Theocr. II, 2 στέψον τὰν κελέβαν[1] φοινικέῳ οἷος ἀώτῳ. Siehe ferner DIELS, *Sibyllinische Blätter* 70 n.; 122; SAMTER, *Familienfeste* 35 ff. Auf deutschem Boden wird ein seidener Faden häufig erwähnt; GRIMM *RA.* 182 ff. SIMROCK, *Deutsche Mythologie*[2] 109. 453. 526. ROCHHOLZ, *Glaube und Brauch* II, 207 f.

Die Farbe aber ist es vor allem,[2] die einem Faden eine ganz besondere Zauberkraft verleiht. ‚Bunte Fäden spielten bei allem Zauberwesen eine große Rolle,' O. JAHN, *Der böse Blick* (1855) S. 42, Anm. 47, wo Belege zu finden sind. Hierher gehören die χλωσμάτια βεβαμμένα bei Basilius (JAHN S. 42) und die terna triplici diversa colore licia bei Vergil Ecl. VIII, 73 (vgl. 77). Vgl. namentlich noch die oben aus der Ciris angeführte Stelle und Petronius 131: illa (anicula) de sinu licium protulit varii coloris filis intortum cervicemque vinxit meam. Dazu Marcellus Burdigalensis bei GRIMM, *Kleinere Schriften* II, 140 f. Von filulis colorum multiplicium spricht Hincmar I, 654 bei GRIMM *DM.*[2] 1126. Ebenda teilt GRIMM mit, daß die lettische Braut,

[1] Das Umwinden eines Gefäßes mit Fäden findet sich auch z. B. bei Gelegenheit der Hochzeitsfeier in Bījāpur in Indien nach CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 129. — Die Krüge, in welchen das für den König von Wadai bestimmte Wasser gebracht wird, werden stets mit Stoffen umhüllt, damit kein unberechtigter oder böser Blick sie treffe, wie auch der Brunnen selbst, aus dem das Wasser geschöpft wird, mit Zeugeinfriedigung versehen sein soll; G. NACHTIGAL bei R. ANDREE, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche* (1878) S. 38.

[2] Auch die Zahl der Fäden kommt in Betracht; R. WÜNSCH im *Rheinischen Museum für Philologie* 57, 472.

wenn sie zur Trauung fährt, in jeden Graben und Teich, den sie sieht, und an jede Hausecke ein Bündel gefärbte Fäden und eine Münze, zum Opfer für Wasser und Hausgeister, werfen muß. Um die Cholera abzuhalten, zieht man im heutigen Indien zuweilen einen Zauberkreis mit Milch oder farbigen Fäden um ein Dorf; CROOKE I, 143. Nach einem Gṛhyasūtra (Śāṅkh. I, 12, 8) wird der Braut von ihren Verwandten — von den Oheimen mütterlicherseits (Comm.) — eine rotschwarze,[1] aus Wolle oder Flachs gefertigte Amulettschnur,[2] an der drei Kügelchen[3] befestigt sind, umgebunden.[4]

Unter allen bunten, farbigen Fäden nimmt nun der rote Faden unstreitig den ersten Rang ein. Beispiele für die Verwendung des roten Fadens findet man in den oben zitierten Arbeiten von CAMPBELL und CROOKE. Außerdem hat ROCHHOLZ den roten Faden eingehend behandelt in seinen *Schweizersagen aus dem Aargau* (1856) II, 276 f. und im *Alemannischen Kinderlied und Kinderspiel* (1857) 147 f. In seinem Buche *Deutscher Glaube und Brauch* (1867) II, 204—212

---

[1] *raktakṛṣṇa*; von *nīlalohita* kaum verschieden. Beginnt doch der Spruch, der beim Umlegen der Schnur hergesagt wird, mit den Worten: *nīlalohitaṃ bhavati*.

[2] *pratisara*, Amulettschnur (*sūtramayaḥ pratisaraḥ*, Mānavagṛhyasūtra II, 6, 4, Comm.). Der *pratisara* wird um den Hals oder um den Arm geschlungen. Vgl. namentlich CALAND, *Altindisches Zauberritual* S. 50, Anm. 16. Die Lexikographen erklären *pratisara* mit *hastasūtra*.

[3] *maṇi*, Edelstein, Amulettkügelchen, Amulett. WEBER, *Ind. Stud.* V, 386 n.

[4] Es handelt sich also an unsrer Stelle einzig und allein um Amulette, die zum Schutz und Wohlergehen der Braut — *rakṣārtham*, *svastyayanārtham* (Gobhila III, 8, 6. IV, 9, 18) — umgebunden werden. Amulette sind auch die (auf eine Schnur gereihten) Madhūkablüten, die der Bräutigam nach Śāṅkh. I, 12, 9 der Braut anbindet. Das Umbinden von Amuletten ist zwar keine Haupthandlung im indischen Hochzeitsritual, aber dennoch nicht unwichtig; es gehört zu den Gebräuchen, die nach Ort, Zeit und Familie verschieden sind. Auch diese Gebräuche soll man nicht vergessen und sich von den Frauen dazu die Anleitung geben lassen (WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* 31; vgl. WEBER, *Ind. Stud.* V, 312 n., CALAND, *GGA.* 1897, 285). Ich kann SAMTER, *Familienfeste* 51, nicht beistimmen, wenn er meint, das halb rote, halb schwarze Halsband bei Śāṅkhāyana sei an die Stelle des (roten) Kopftuches getreten, das die Braut zum Zweck der Hauptverhüllung bei vielen Völkern zu tragen pflegt. Auch die übrigen von SAMTER angeführten Fälle, wo ein rotes Tuch oder ein rotseidener Faden an die Stelle jenes Kopftuches getreten sein soll, möchte ich anders beurteilen.

hat Rochholz dem roten Faden ein eigenes Kapitel gewidmet. Ich muß jedoch bemerken, daß ich nicht mit allen seinen Aufstellungen und Erklärungen einverstanden bin. Ein ähnliches Urteil hat schon Liebrecht, *Zur Volkskunde* 305 f. gefällt.

Ein rötlicher (rötlichbrauner), zur Befestigung eines Talismans[1] dienender Faden kommt schon im Atharvaveda vor (III, 9, 3; vgl. Kauśikasūtra 43, 1). Zu einem ähnlichen Zweck dient ein mit Lack rot gefärbter Faden Kauś. 76, 8; die Spitzen gewisser Pflanzen werden mit einem solchen Faden umwickelt Kauś. 35, 24 (vgl. Schol.). Ein roter Faden (*lohitasūtra*) kommt im Bestattungsritual vor, beim Ausmessen des Terrains für das *śmaśāna*, Kauś. 85, 18. Rote Fäden bei Zauberhandlungen verwendet: R. Schmidt, *Beiträge zur indischen Erotik* 866 ff. 897 f. Ein roter Faden, im Traum gesehen, bedeutet Unglück: Pischel *ZDMG.* 40, 117.

Mehr als einmal erwähnt den roten Faden Crooke in seinem Buche über die nordindische Volksreligion. So bei der Beschreibung eines Festes, das in Hoshangābād nach Beendigung der Aussaat im Frühjahr zu Ehren der Mutter Erde gefeiert wird; zwei Pfosten aus Palāśaholz werden mittels eines roten Fadens an einem Grasschober befestigt, und die Hörner der Ochsen werden mit einem roten Faden umwickelt (I, 31). Beim Ausbruch einer Pockenepidemie im Panjāb wird ein krankes Kind, unter anderem, in ein Kleid gehüllt, das mit Saffran gefärbt ist, und so zu einem mit roten Bändern umwickelten Feigenbaum — dem Wohnsitz der Devī — getragen (I, 135). Ein Faden von roter oder gelblicher Farbe wird bei einer Festlichkeit zu Ehren eines heiligen Baumes (Emblica officinalis) um den Stamm dieses Baumes gebunden (II, 102). Ein scharlachroter Faden wird als Amulett gegen Krankheiten um den Hals getragen (I, 137).

Die Hochzeitsfeierlichkeiten in Südindien beginnen damit, daß man vor dem Brauthaus eine Laube errichtet. Sie wird an vier Pfählen befestigt, die ziemlich tief in die Erde geschlagen werden.

[1] *khṛgala*; Bloomfield *S. B. E.* 42, 67 übersetzt: talisman; Sāyaṇa: *tanutrāṇa*; Weber, *Ind. Stud.* 17, 216: Bürste.

Wenn alle vier Pfähle stehen, umschlingt man sie ganz oben zwei- bis dreimal mit einer roten Schnur, an der eine Menge Mavablätter befestigt sind (nach FRA PAOLINO DA SAN BARTOLOMEO, *Reise nach Ostindien*, deutsch von FORSTER, Berlin 1798, S. 278).

Auch außerhalb Indiens treffen wir den roten Faden, besonders als Schutzmittel gegen Gefahren und Krankheiten, sehr häufig an. Unter den Amuletten der Kinder erwähnt Joannes Chrysostomus τὸν κόκκινον στήμονα, O. JAHN, *Der böse Blick*, Anm. 47 und 211. Von dem roten Faden im morgenländischen Aberglauben der römischen Kaiserzeit handelt HEINRICH LEWY, *Zeitschr. des Ver. für Volkskunde* III, 24 ff. (zu den emoritischen Gebräuchen gehört: wenn jemand einen Lappen um seine Hüfte oder einen roten Faden um seinen Finger knüpft); vgl. S. 134. 136 f. In den dänischen Volksliedern binden die Helden, um sich ‚festzumachen', rote Seidenfäden um ihre Helme:[1] GRIMM *RA.* 183; LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* 307; ROCHHOLZ, *Glaube und Brauch* II, 207. Ein roter Seidenfaden beim Vertreiben von Warzen verwendet: WUTTKE § 492; wenn man das Herz einer Fledermaus mit einem roten Faden um den linken Arm bindet, erlangt man Glück im Kartenspiel: WUTTKE § 636. Der rote Faden in der Tiroler Volksmedizin: DÖRLER, *Zeitschr. des Ver. für Volkskunde* VIII, 39. 40. 169. 172. Weiteres bei ROCHHOLZ II, 212; GRIMM *DM.*[1] S. CIV No. 869. 872. In Irland wird den Kindern als Mittel gegen Keuchhusten und Fallsucht ein roter Faden um den Hals gebunden: CROOKE II, 45. Der rote Faden schützt in Schottland gegen Hexen:[2] KUHN und SCHWARTZ, *Norddeutsche Sagen, Märchen und*

---

[1] Diese roten Seidenfäden vergleicht SIMROCK *DM.*[2] 595 meines Erachtens sehr richtig mit den roten Fäden, Bändern u. dgl., die die Braut bei der Hochzeit trägt oder zu tragen pflegte. Wenn aber SIMROCK sagt, daß die bei der Hochzeit getragenen roten Fäden oder Bänder, gleich dem Feuerbrand vor der Schwelle, über den das Brautpaar schreiten muß, auf Donar deuten, dessen Hammer ja auch einst die Ehe einzuweihen hatte: — soll sich diese Erklärung auch auf die roten Seidenfäden erstrecken, die sich die dänischen Helden um die Helme banden?

[2] Black luggie, Lammerbead
Rowan tree, and red thread
Put the witches to their speed.

Gebräuche S. 523; CROOKE II, 274. Der rote Faden im Aberglauben der Esten: GRIMM *DM.*[1] S. CXX No. 3; KUHN in der *Zeitschr. für vgl. Sprachforschung* XIII, 153.

Besonders soll noch des ‚hegenden Fadens' gedacht werden, wenn er auch nach seiner ursprünglichen Bedeutung von dem schützenden Faden, den wir zur Genüge kennen gelernt haben, nicht verschieden ist. — Es ist eine alte und weitverbreitete Sitte, ein Grundstück, einen Tempel, eine Gerichtsstätte mit einem Faden, einer Schnur u. dgl. zu umhegen. Dadurch soll das Grundstück gegen feindliche Angriffe geschützt, die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Grundstücks soll dadurch angedeutet werden (GRIMM *RA.* 182 f. 203. 809 f., LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* 305 ff.). Das Einhegen, Einbannen ist eine Zauberhandlung, der Kreis, der mit dem Faden gezogen wird, ist ein Zauberkreis.[1] Der rote Faden ist da so recht an seinem Platze. Und in der Tat: wenn die Farbe des hegenden Fadens da, wo er auftritt, überhaupt genannt wird,[2] so pflegt er in der Regel rot zu sein. Beispiele findet man bei LIEBRECHT *a. a. O.*, 306 f. Hierher ist vielleicht auch der Stab aus Oleanderholz zu ziehen, womit im Sāmavidhānabrāhmaṇa eine Umhegung vorgenommen wird. ‚Wenn jemand', heißt es hier (II, 4, 2), ‚mit einem Oleanderstab um eine Stadt oder einen Marktflecken oder ein Dorf oder einen Stall oder ein Haus eine Linie zieht, indem er dabei an ihren Schutz denkt: so können unerwünschte Personen, wie Diebe, nicht hineinkommen.' PISCHEL meint,[3] Oleanderholz werde gewählt, weil die Blüten des Oleander rot sind und zu Totenkränzen verwendet wurden (wie wir gesehen haben). Es wäre aber möglich, daß man

[1] Der Zauberkreis dient auch dazu, etwas Feindliches hineinzubannen: vgl. z. B. WEINHOLD, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XI, 7.

[2] Gewöhnlich wird die Farbe nicht genannt. So ist in Laurins kleinem Rosengarten (bei GRIMM *RA.* 183) nur von einem seidenen Faden die Rede, der um ein schönes Gärtelein gehet. Man beachte, daß SCHEFFEL daraus einen roten Seidenfaden gemacht hat (*Ekkehard*, Kap. 20; vgl. Anmerkung 235).

[3] *Philologische Abhandlungen.* MARTIN HERTZ zum siebzigsten Geburtstage von ehemaligen Schülern dargebracht. Berlin 1888, S. 73 f. Ueber die Bedeutung des Oleanders in Indien vgl. namentlich PISCHEL *ZDMG.* 40, 119, Anmerkung.

dem Oleander überhaupt in Indien Zauberkraft zuschrieb, wie im antiken Aberglauben: das Unkraut ὀσπρολέων wächst auf einem Felde nicht, wenn man an den vier Ecken und in der Mitte des Feldes Oleanderzweige einsteckt (*Geoponica* II, 42, 1; s. auch HEHN, *Kulturpflanzen*[2] 355 ff.). Auf deutschem Boden vergleicht sich etwa der Haselstrauch; man denke nur an die Haselung der Dingstatt und an die Umhaselung eines Ortes zum Zauberschutze gegen Feinde.[1]

Blau. — Über die blaue Farbe handelt ROCHHOLZ, *Glaube und Brauch* II, 273—78. Es läßt sich zeigen, daß Blau dieselbe sinistre und apotropäische Bedeutung hat, wie Rot. Allerdings muß zugegeben werden, daß Rot in den gedachten Bedeutungen eine weit größere Verbreitung genießt.

Wenn das Feuer blau wie ein Pfauenhals erscheint, so steht der Tod eines Menschen bevor (Aitareyāraṇyaka III, 2, 4, 13; AUFRECHT *ZDMG.* 32, 574). Ominös ist es, wenn man ein blaues Zeichen an der Sonnenscheibe sieht (Rāmāyaṇa VI, 41, 18). Blaßrote, gelbliche und blaue Regenbogen bedeuten Unglück (Bṛhatsaṃhitā 35, 4). Der Unglücksbote Kuraṅgaka, der dem Harṣa einen Brief mit der Nachricht von der Erkrankung des Prabhākaravardhana überbringt, hat diesen Brief in Lappen eingewickelt, die blauschwarz[2] aussehen wie Indigofarbe (Harṣacarita 167, 15). Wenn sich ein blauer Vogel[3] auf das Haupt eines Yogin niederläßt, so bedeutet das, daß dessen Leben nur noch sechs Monate dauert (Mārkaṇḍeyapurāṇa 43, 8; HULTZSCH, Prolegomena zu des Vasantarāja Śākuna S. 15). In den

---

[1] WEINHOLD, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XI, 3. 14. Mit der einjährigen Haselgerte kann man die Schlangen in einen damit gezogenen Kreis bannen, worin sie sterben müssen (ebenda S. 7). — Zieht man mit einem eschenen Stecken einen Kreis um eine Schlange, so kann sie nicht heraus (KUHN, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* S. 230).

[2] Anderwärts heißt es, daß Boten, die einen mit Öl oder Schmutz beschmierten Körper und rote Kränze und Salben haben, ungünstig sind. PISCHEL, *ZDMG.* 40, 118.

[3] *khago nīlaḥ.* In der Śārṅgadharapaddhati 4573 steht freilich *ūnaḥ* statt *nīlaḥ*; vgl. *nīlyet* in der Parallelstelle Vāyupurāṇa 19, 6. — Ein blauhalsiger Vogel ist ein günstiges Omen bei CROOKE II, 48.

Alaṃkāraśāstra gilt blau als die Farbe des Mahākāla (einer Form des Śiva), des *bībhatsarasa* und des Ekels (Sāhityadarpaṇa 236. *Indian Antiquary* 23, 234). Die blaue Farbe ist für den Brahmanen unrein, sodaß er sich waschen muß, wenn sie seinen Körper berührt (Alberuni's India, transl. by Sachau, II, 132).

Was das moderne Indien betrifft, so wären, im Anschluß an CROOKE II, 24, zunächst die Pfauenfedern zu erwähnen.[1] In Hoshangābād glaubt man, daß eine Pfauenfeder, an den Knöchel gebunden, eine Wunde heile. Im Panjāb raucht man die Schwanzfeder eines Pfauen in einer Pfeife, als Mittel gegen den Schlangenbiß (CROOKE II, 45. 250). Eine Pfauenfeder vertreibt Dämonen (CROOKE II, 233. 250). Vgl. noch CROOKE II, 82. 297. 318. Vielleicht gehört auch die *picchikā* hierher, der Büschel zusammengebundener Pfauenfedern, den die Zauberer tragen (*WZKM.* XVI, 36, n).

Die blaue Farbe wird als wirksam gegen den bösen Blick angesehen (*Indian Antiquary* 15, 322 vgl. 323). Daher hängt man Menschen wie Tieren blaue Perlen, blaue Amulettkügelchen u. dgl. um; CROOKE II, 19. CAMPBELL, *Ind. Ant.* 29, 386. In Albanien wird am Halfter der Saumtiere eine große blaue Perle befestigt (R. ANDREE, *Ethnogr. Parallelen und Vergleiche*, Stuttgart 1878, S. 41, wo noch bemerkt wird: ‚Nach dem obigen scheint die blaue Farbe gut gegen den bösen Blick zu sein und so tragen denn auch die Türken zur Abwehr gegen denselben blaue Kleider oder sie rühren ein eisernes Gefäß an oder feuern ein Pistol ab.'). Um ein Kind vor dem bösen Blick zu schützen, zieht man ihm an vielen Orten Ungarns sein Kleidchen oder Hemdchen verkehrt an, bindet ihm ein rotes Bändchen um den Hals oder an die Hände, oder hängt ihm alte gebrauchte Violinsaiten, rote oder blaue Perlen um (TEMESVÁRY, *Volksbräuche und Aberglauben ..... in Ungarn* S. 76).

Wie die roten Fäden, so kommen auch die blauen Fäden in- und außerhalb Indiens vor, wenn auch nicht so häufig wie jene.

[1] Feathers have a mystic significance, though in some cases, as in those of the peacock and jay, the colour is the important part. Vgl. noch CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 221. 29, 385.

Die Wurzeln des Guñjā-Baumes, mittels blauer Fäden an der Hüfte und am Kopfe befestigt, bewirken bei Frauen eine schnelle Entbindung; R. SCHMIDT, *Beiträge zur indischen Erotik* 898 ff. In dem Abschnitt über den bösen Blick teilt CROOKE mit, daß sich in Indien gesunde, kräftige Leute vor der Fascination durch magere Menschen fürchten. Um der Fascination zu entgehen, bindet man einen Lappen um den linken Arm oder einen blauen Faden um den Hals; zur Verstärkung des Gegenzaubers flicht man wohl auch die Federn eines blauen Vogels in den Faden hinein (CROOKE II, 9). In Zentralindien bindet man als Mittel gegen den bösen Blick dem Vieh schwarze oder blaue Fäden um (PEDLOW, *Ind. Ant.* 29, 60). In Schottland tragen die Frauen blaue wollene Fäden um den Hals, bis sie ihre Kinder entwöhnen (CROOKE II, 45). Ein blauer Wollfaden wird bei einem gegen Fieber gerichteten Zauber verwendet, WUTTKE § 488; ein ebensolcher Faden, um den Hals der Kinder gebunden, schützt vor Bräune, § 537 (demselben Zweck dient ein roter Faden, ‚mit dem eine Kreuzotter erwürgt wurde', *Zeitschr. des Ver. für Volkskunde* 8, 172). Über die Verwendung einer blauen Schürze, oder der Bänder einer solchen, siehe WUTTKE §. 524. 533. 581. Weiteres über die Heilkraft blauer Tücher und blauer Schürzen, sowie des blauen Rittersporns bei ROCHHOLZ II, 275; über den Rittersporn vgl. auch WUTTKE § 93, GRIMM *DM.*[2] S. 585.

Blau ist die Kleidung der Hexen: E. HOFFMANN-KRAYER in der *Zeitschr. des Vereins für Volkskunde* VII, 327, der an den blauen Mantel der Holde erinnert (von dem WUTTKE § 23 S. 25 sagt, daß er entweder auf die Himmelsbläue oder auf den bläulichen Blitz deute). Mehr bei ROCHHOLZ II, 274, besonders 276. Siehe auch GRIMM *DM.*[2] S. 924.

Auch auf die Gefahr hin, daß es streng genommen nicht hierher gehören sollte, wäre noch zu erwähnen, daß Blau als Trauerfarbe vorkommt. So in Deutschland. Hierüber WEINHOLD in einer seiner letzten Arbeiten, *Zeitschr. des Ver. für Volkskunde* XI, 83. Mehr bei ROCHHOLZ II, 18. 276 f. (der die sinistre Deutung der blauen Farbe nicht für alt hält) und bei L. GEIGER, *Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft* II, 344. 390.

Das Vorstehende wird genügen, um die Bedeutung der Farben Rot und Blau bei den Indern und auch außerhalb Indiens klar zu stellen. Es wäre noch zu erörtern, wie diese Farben zu ihrer unglückkündenden und übelabwehrenden Bedeutung gekommen sind. Eine bestimmte Antwort auf diese Frage zu geben, ist mir, als einem Philologen, nicht möglich. Ich muß mich darauf beschränken, die bisherigen Erklärungsversuche, soweit sie mir bekannt geworden sind, zu nennen und zu beleuchten.

Was zunächst Blau betrifft, so liegt die Annahme nahe, daß Dunkelblau (*nīla*) ‚aus dem sich erhellenden Schwarz' hervorgegangen und so zu seiner ungünstigen Bedeutung gelangt ist (ROCHHOLZ II, 276. 278, der sich auf GOETHE beruft). Schwarz (*kṛṣṇa*) ist ja sonst die Farbe des Unglücks und des Todes. So in der indischen Traumdeutung; PISCHEL *ZDMG.* 40, 114. Siehe ferner CROOKE II, 29. 50. CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 159. Θανατῶδες τὸ μέλαν, Hippokrates bei ROHDE, *Psyche* II, 76 n. Beim indischen Manenopfer wird ein schwarzes Opfertier, schwarzer Reis, schwarzer Sesam verwendet. Im Zauberritual kommen schwarze Kleider, Kühe, Steine, Vögel vor; auch ein schwarzer Faden (Kauś. 36, 17). Wie sich Blau mit Rot gepaart findet (*nīlalohita*), so steht auch Schwarz häufig neben Rot; vgl. z. B. PISCHEL *ZDMG.* 40, 117 f., *raktakṛṣṇa* Śāṅkhāyanagṛhya I, 12, 8. Dennoch kann *nīla* nicht einfach ein Synonym von *kṛṣṇa* sein. Wie die blaue Farbe zu ihrer Bedeutung als Zauberfarbe gekommen ist, ergibt sich vielleicht, wenn ihr Verhältniß zu Rot festgestellt wird. Mit solchen Erklärungen, wie sie z. B. ROCHHOLZ gibt (Blau ist das Symbol des klaren Himmels und der von ihm ausgehenden Fruchtbarkeit der Länder und der Ehen II, 19 vgl. 274), kann ich mich nicht befreunden.

Die rote Farbe sieht man — was ja überaus nahe liegt — als Symbol entweder des Blutes[1] oder des Feuers an. So wird die

[1] Nach dem Bericht des Olaus Magnus verehren die Polarvölker ein an einer Stange oder Lanze befestigtes rotes Tuch, indem sie glauben, daß der roten Farbe, wegen der Ähnlichkeit mit dem Blute lebender Wesen, göttliche Kraft innewohne. ROCHHOLZ II, 229. SIMROCK *DM.*[2] 171.

rote oder purpurne Farbe in ihrer lustralen Verwendung als die Farbe des Blutes aufgefaßt von DIELS, *Sibyllinische Blätter* 70, Anmerkung; ‚wie man die zu Entsühnenden mit dem Blute des Opfertiers besprengt und dadurch symbolisch an ihnen die Opferhandlung vollzieht, so werden sie auch durch Anlegen des blutfarbenen Gewandes als Substitute des blutigen Opfers bezeichnet', SAMTER, *Familienfeste* S. 53. Aus der lustralen Bedeutung der purpurnen Wolle (Wollfäden) läßt DIELS die apotropäische Verwendung[1] hervorgehen, die, wie wir gesehen haben, so ausserordentlich häufig vorkommt.[2] CROOKE — der sonst, wie z. B. aus seiner gegen A. DE GUBERNATIS gerichteten Bemerkung vol. II, p. 58 erhellt, ein abgesagter Feind aller symbolischen Erklärungen ist — meint, das Färben des Scheitels der Braut mit Mennig[3] sei 'probably based on the symbolical belief in the Blood Covenant' II, 29; vgl. II, 21. 46 und 173 (Among the lower castes in Northern India the parting of the bride's hair is marked with red, a survival of the original blood covenant, by which she was introduced into the sept of her husband). Zu der Tatsache, daß Rot in der Volksheilkunde eine große Rolle spielt, bemerkt WINTERNITZ: Red, the colour of life-blood and health, is the natural colour of many amulets used to secure long life and health (*Indian Antiquary* 28, 74).

In der Tat hat die Annahme viel für sich, daß die rote Farbe in vielen Fällen, wo sie auftritt, nichts weiter als ein Ersatz des Blutes ist. Wie Blut bei Beschwörungen zur Verwendung kommt, so tragen die Beschwörer rote Kopfbinden (HILLEBRANDT, *Rituallitteratur* S. 176). Gleich der roten Farbe ist das Blut eines der Haupt-

---

[1] Wie sie die Kinder und Vornehmen in der Prätexta zur Schau tragen, während die Prätexta der Priester und Magistrate die ursprüngliche sacrale Bedeutung noch deutlicher bewahrt hat. DIELS S. 70 n.

[2] Κάθαρσις und ἀποτροπιασμός liegen dicht bei einander. ROHDE, *Psyche* II, 70 f.: Abwehrung gefährlicher Wirkungen aus dem Reiche der Geister ist ihrem Ursprung und Wesen nach auch die Kathartik. Vgl. 76 f.

[3] The bridegroom ..... applies vermilion to the parting of the bride's hair with a piece of hemp. GRIERSON, *Bihār peasant life*, §. 1334.

mittel, feindliche Geister fern zu halten (CROOKE II, 19 ff., CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 124 ff.). Beim Nahen eines Hagelwetters bedeckt der Bauer seine Mühle mit einem roten Tuch oder er schwingt blutige Beile gen Himmel. Die Stadt Kleonai hatte besondere Hagelwächter angestellt. Wenn diese das Herannahen von Hagelwolken meldeten, so opferten die Bürger, was sie grade konnten, und wer zu arm war, ritzte sich in den Finger, daß Blut floß, und zeigte es den Wolken: dann zogen sie beschwichtigt von dannen (KROLL, *Antiker Aberglaube* 3. 16). Als ein Rest der ehemaligen Bestreichung oder Besprengung mit Opferblut scheint das so häufig vorkommende Bemalen von Götterbildern und Steinen mit roter Farbe angesehen werden zu müssen (LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* 395 f. LUBBOCK, *Entstehung* 255 ff.; 303. CROOKE II, 21. 166 f. ROCHHOLZ II, 226 f. SAMTER, *Familienfeste* 53 n.).

Es fragt sich aber doch, ob es immer möglich ist, die rote Farbe mit dem Blut zu identifizieren, und dann weiter, ob es überhaupt nötig ist. Man darf nicht glauben, bemerkt PISCHEL *ZDMG.* 40, 118, daß man (in der indischen Traumdeutung) rot als ungünstige Farbe ansah, weil es Farbe des Blutes ist. Blut ist an und für sich in der Traumdeutung[1] nicht ungünstig. Man sehe die Belege bei PISCHEL (auch Kathāsaritsāgara 46, 146). — ROHDE, *Psyche* I, 226, n. bespricht die von mir schon erwähnte Sitte, Tote in roten (purpurnen) Gewändern zu bestatten; er zitiert aus Artemidor die Worte ἔχει γάρ τινα τὸ πορφυροῦν χρῶμα συμπάθειαν πρὸς τὸν θάνατον und fährt dann fort: ‚Schwerlich kommt dies daher, weil das Blut rote Farbe hat: so wenig wie deswegen πορφύρεος θάνατος gesagt wird'.

Neben der dunkelroten Farbe des Blutes kommt die hellrote Farbe des Feuers in Betracht. Aber wenn z. B. ROSSBACH (*Untersuchungen* 284) die rote Farbe des flammeum, jenes Kopftuches, mit dem sich die römische Braut verhüllte, für ein Symbol des

[1] Außerhalb der Traumdeutung hat das Blut allerdings, soweit ich sehe, ungünstige Bedeutung. Rām. VI, 41, 14. Harṣacarita 225, 15. Bṛhatsaṃhitā 47, 27.

Feuers[1] erklärt, ‚welches die Flaminica auf dem Herde ihres Gottes und die Materfamilias auf dem Hausherde zu warten hat', so faßt DIELS, *Sib. Blätter* 70. 122 die Verhüllung der Braut entschieden viel richtiger als ein Andenken an den ursprünglichen Sühnritus auf und leitet somit die Farbe des flammeum von der Farbe des Opferblutes ab.[2] Will man aber doch das flammeum mit dem Feuer in Verbindung bringen, so denke man lieber an das Zauberfeuer, das zur Verscheuchung böser Dämonen diente (vgl. namentlich OLDENBERG, *Religion des Veda* 336 ff.; CAMPBELL, *Ind. Ant.* 24, 18 ff.). Es ist jedoch, wie ich bereits andeutete, meiner Ansicht nach nicht notwendig, einen Zusammenhang zwischen Rot und der Farbe des Feuers oder des Blutes anzunehmen. Nicht weil Rot die Farbe des Feuers oder des Blutes ist, schreibt oder schrieb man ihm die Wirkungen zu, die wir kennen gelernt haben; vielmehr galt Rot überhaupt — jedes beliebige Rot — als eine schreckliche, schreckenerregende Farbe von übelabwehrender Wirkung. Ohne Zweifel liegt etwas in der Natur dieser Farbe, was ihr vor anderen diese Stellung verschafft hat; vielleicht — um eine Vermutung zu wagen — glaubte man Dämonen in derselben Weise mit der roten Farbe schrecken und verscheuchen zu können, wie gewisse Tiere durch den Anblick eines roten Tuches beunruhigt und erzürnt werden (vgl. ROCHHOLZ II, 226). Andrerseits darf man Rot gewiß als eine augenfällige, den Blick auf sich ziehende Farbe bezeichnen. Als solche eignet sie sich aber vorzüglich für die Färbung der Fäden, die als Schutzmittel gegen den bösen Blick getragen werden, sowie für Amulette überhaupt (rote Glasperlen, rote Korallen). Das Amulett soll ja den Blick

---

[1] Siehe auch WEBER, *Ind. Studien* V, 208 (zu Atharvaveda XIV, 2, 23). 308, Anmerkung. WEINHOLD, *Die deutschen Frauen*[2] I, 388. SIMROCK, *DM.*[2] 595 f. KUHN und SCHWARTZ, *Norddeutsche Sagen*, S. 522.

[2] Dieser Erklärung von DIELS gegenüber will BLÜMNERS Einwand, das flammeum sei nicht blutrot, sondern feuerrot gewesen, nicht viel besagen. Siehe EMIL THOMAS in der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XII, 123 f.

auf sich ziehen und ihn von dem Träger ablenken.[1] Das Amulett ist ein Blickableiter.[2]

Rot und Blau als Hochzeitsfarben. — Zu den Hochzeitsgebräuchen, von denen wir ausgegangen sind, kehren wir noch einmal zurück. Es ist eine bekannte Tatsache, daß die blaue und zumal die rote Farbe bei der Hochzeit eine große Rolle spielt. So besonders in Deutschland; aber auch anderswo. Einiges hierher Gehörige habe ich bereits erwähnt, z. B. das römische flammeum. Mehr findet man bei den von WINTERNITZ, *Hochzeitsrituell* S. 67 genannten Autoritäten (WEINHOLD, *Die deutschen Frauen*[2] I, 369. 388 u. s. f.), besonders bei ROCHHOLZ, *Glaube und Brauch* II, 205. 241 ff. (in dessen Sammlungen auch die blaue, öfters mit der roten gepaarte Farbe zu ihrem Rechte kommt; siehe S. 243. 246. 274. 280). Vgl. auch E. H. MEYER, *Deutsche Volkskunde* 173 f. 176 und SAMTER, *Familienfeste* 47 ff. 51 f. Es ist in der Tat auffällig, wie stark die rote Farbe, daneben auch die blaue, bei der Hochzeit hervortritt; beide Farben sind auch keineswegs auf die Tracht der Braut beschränkt. Eine Anzahl von Beispielen wähle ich aufs Geratewohl aus den Hochzeitsbräuchen aus, die im sechsten Bande der *Zeitschr. des Ver. für Volkskunde* (1896) mitgeteilt werden. Braut und Bräutigam tragen ein rotes Band (alte Thüringer Sitte; S. 22). Bei den adeligen Bauern von Turopol überreicht das Mädchen dem Burschen, als Zeichen der Annahme der Werbung, ein rotes Tüchel; der Bräutigam trägt bei der Hochzeit einen dunkelblauen Rock, der Braut werden rote Bänder um den Hals festgesteckt (S. 202). Sehr oft finden wir die rote Farbe in den Mitteilungen über die Hochzeitsfeier auf der Iglauer Sprachinsel S. 255 ff. erwähnt. Der Drusch-

[1] WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentumes* 144. CROOKE I, 274. II, 3. MURRAY-AYNSLEY, *Ind. Ant.* XV, 322 b. ANDREE, *Ethnogr. Parallelen und Vergleiche* (1878) S. 39 f.

[2] Diesen glücklich gewählten Ausdruck finde ich bei JOSEF HALTRICH, *Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen* S. 259. (Es wird dem Kinde an das Häubchen mitten über der Stirne eine Goldmünze oder ein rotes Band als Blickableiter genäht.)

mann (Brautführer) trägt einen Stab, der mit roten Bändchen geziert ist. Rote Bändchen tragen auch die Freunde des Bräutigams. Die Schlüssel zum Brautkasten sind mit einem roten Bändchen an der Bluse des Fuhrmanns befestigt. Ist die Braut aus einem fremden Dorfe, so wird, wenn sich der Kammerwagen dem Dorfe des Bräutigams nähert, ein Strick über den Weg gespannt, an dem ein rotes Tuch flattert (S. 256; genau so wird bei den Malaien ein Strick oder ein Stück rotes Tuch über den Weg gespannt, um den Zug des Bräutigams aufzuhalten: WINTERNITZ, *WZKM.* 14, 260). Rote Bänder schmücken Mütze und Peitsche des Fuhrmanns in Niedersachsen S. 365. Diese Beispiele lassen sich aus der Literatur, die in den letzten Jahren über Hochzeitsbräuche erschienen ist, ohne Mühe vermehren. Was bedeuten nun Rot und Blau als Hochzeitsfarben? Darf man in dem Gebrauch dieser Farben, wenn nicht in allen so doch in den meisten Fällen, wo sie vorkommen, etwas altes erblicken — man bedenke, daß uralte Sitten gerade als Hochzeitsbräuche mit großer Zähigkeit festgehalten worden sind — so kann man sich der Annahme kaum verschließen, daß die roten Bändchen u. s. w. ursprünglich als Schutzmittel gegen den bösen Blick, zur Abwehr feindlicher Mächte, die die Hochzeit stören könnten, getragen wurden. Was jetzt als Schmuck angesehen wird, war früher Amulett (SCHRADER, *Reallexikon* S. 729 f.). Und wenn wirklich — woran ich nicht zweifle — die Verhüllung der Braut zu den im primitiven Kult so unendlich häufigen Vorsichtsmaßregeln gehört, durch die man sich in besonders feierlichen oder gefährdeten Momenten gegenüber schädlichen Geistern zu sichern suchte (OLDENBERG, *Religion des Veda* 401, Anm.), so erklärt sich die rote Farbe des flammeum bei den Römern, des Schleiers bei den Albanesen u. s. f. (SAMTER, *Familienfeste* 48 ff.) auf einfache Weise. Ist doch die rote Farbe von hervorragender Zauberkraft.

BLOOMFIELD bemerkt (*Sacred Books of the East* 42, 567), nachdem er gezeigt hat, daß Rot und Blau in Indien Zauberfarben sind, die immer beim feindlichen Zauber (hostile witchcraft) verwendet werden —: 'This sinister employment of red and blue renders it

unlikely that the use of the same colours in German wedding-practices is in any way to be connected with the Hindu conception.' Zuzugeben ist, daß Rot und Blau in Altindien vorzugsweise Unglücksfarben sind; als Hochzeitsfarben sind dieselben Farben offenbar Glücksfarben. Aber der Widerspruch, der zwischen der Verwendung der indischen Zauberfarben und der (deutschen) Hochzeitsfarben besteht, ist nur ein scheinbarer. Wie die indischen Zauberfarben beim feindlichen Zauber zur Anwendung kommen, so richten sich dieselben Farben als Hochzeitsfarben gegen den bösen Blick der Bewunderung und des Neides (‚adversus invidiam'), gegen die feindlichen Mächte, von denen man eine Störung der Hochzeit und eine Schädigung der dabei beteiligten Personen befürchtet.

Halle a. d. S., den 27. November 1902.

Strophenbau und Responsion in den Psalmen.

Von

M. Berkowicz.

Durch *‚Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form‘* von Prof. D. H. Müller angeregt, unternahm ich es die darin nachgewiesenen Gesetze des althebräischen Strophenbaues an den Psalmen zu prüfen. Ich mußte mir folgendes sagen: Wenn bei den prophetischen Schriften erst erwiesen werden mußte, daß sie überhaupt zu Vortragszwecken niedergeschrieben und aus dem Chorgesang hervorgegangen sind, so haben wir in den Psalmen doch unstreitig mit einer Sammlung von Liedern zu tun, die unter Begleitung von Ton- und Instrumentalmusik beim Gottesdienst verwendet wurden. Sollten sich nun in einem oder in mehreren Psalmen, an Stellen, die inhaltlich eine strophische Gliederung aufweisen, die Gesetze der Responsion wirklich zeigen, dann, und nur dann erst könnten sie als die wesentlichen Merkmale der strophischen Technik betrachtet werden. Mit Fleiß unterließ ich es im Anfang meiner Untersuchung jene Psalmenkommentare heranzuziehen, die in ihren Übersetzungen eine strophische Anordnung des Textes geben. Es mußte die Form aus dem Inhalte und den sprachlichen Erscheinungen erschlossen werden. Wie Prof. Müller zunächst von den Sinnesabteilungen ausging, die ihm der massoretische Text in den räumlichen Absätzen vorschrieb, so fiel mir zuerst das סלה auf, das sich stets am Schlusse eines Gedankenganzen, häufig in Verbindung mit einem Refrain befindet. Von סלה aus leitete ich die Untersuchung ein und ein flüchtiges Durchlesen

einiger Sela-Psalmen brachte mir ein überraschendes Resultat. Ich fand in einer Reihe von Psalmen eine so regelmäßige Wiederkehr der Responsion an bestimmten Stellen, daß deren Existenz keinen Zweifel mehr zuließ. Von den ersten Psalmen, die ich in meine Untersuchung einbezogen, veröffentlichte Prof. Müller unter ausdrücklicher Nennung meines Namens die Psalmen 46, 76 und 140 in seiner Arbeit ‚Strophenbau und Responsion, neue Beiträge' und kommentierte dieselben ausführlich. Ich wurde in der Überzeugung von der Richtigkeit des Responsionsgesetzes noch mehr bestärkt, als ich die Wahrnehmung machte, daß die von mir mit Hilfe der Responsion erkannte Strophenabteilung auch in jenen Kommentaren gegeben wird, die eine strophische Gliederung der Psalmen auf Grund der stichischen Gliedeinheit anerkennen, so in erster Reihe in den Kommentaren von Delitzsch und Bickell. Nur hie und da weichen diese von der richtigen, durch die Responsion gesicherten Abteilung ab; letzterer zumeist aus metrischen Rücksichten, die ihn zur Umgestaltung mancher Stichen veranlassen, ersterer dagegen einfach aus dem Grunde, daß ihm die hervorragende Rolle nicht bekannt war, welche die Responsion zwischen den Stichen sich entsprechender Strophen in der Strophentechnik spielt. Kommentare, die nicht den Stichos, sondern den Vers als Einheit der poetischen Gliederung betrachten, wie Köster, Ewald, Olshausen, Ley u. a. kommen für uns erst in zweiter Reihe in Betracht. Denn 1. kann ein massoretischer Vers, der mitunter drei anstatt der vom ‚Parallelismus membrorum' geforderten zwei Glieder hat, nicht denselben rhythmischen Wert haben, wie ein zweigliedriger Vers, und 2. habe ich im Laufe meiner Untersuchungen die Überzeugung gewonnen, daß tristichische Verse nur dann in voller Ordnung sind, wenn sie in einer und derselben Strophe nicht vereinzelt dastehen. Ein längerer Vers müßte dann entweder tetrastichisch sein wie z. B. in dem weiter behandelten Ps. li der Vers 6, oder es müßten sich neben ihm auch noch andere Tristichen befinden wie Ps. lxxvii, 17—20. Wo ein Tristichon vereinzelt unter lauter Distichen auftritt, wird es sehr wohl geboten erscheinen zu untersuchen, ob nicht der Parallelstichos zum

überschüssigen Gliede ausgefallen, oder auch ob das letztere sich an richtiger Stelle befindet.[1]

Von Zenners System (*Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*, Freiburg im Br. 1896) konnte ich ganz Umgang nehmen, nicht allein, weil dieses vom Verse als Einheit ausgeht, sondern hauptsächlich deshalb, weil ich, trotz ehrlicher Anstrengung und Mühe, eine Strophentechnik nicht verstehen kann, die eine Anzahl von kleineren Psalmen, nur deshalb, weil sie nebeneinander stehen, zu einem einheitlichen ‚Chorliede' zusammenwirft, wie es in diesem Buche z. B. mit Pss. 1—4; 19—21 oder gar mit den Psalmen 6 und 13 geschieht. Auch Responsionen suchte ich in Zenners schematisch und strophisch gegliederten Texten vergeblich, mit Ausnahme von Ps. 132, wo seine durch Versetzung von V. 1 hinter V. 10 erzielte richtige Stropheneinteilung, in entsprechenden Stichen beider Kolumnen deutliche Responsionen zum Vorschein brachte. Daß überhaupt, wenn schon von Strophe und Gegenstrophe gesprochen wird, ein gewisses inneres Verhältnis zwischen zwei oder auch mehreren Strophen herrschen muß, das wußte man lange vor Herrn Zenner. Köster sprach diese Wahrheit über das Verhältnis von Strophe und Gegenstrophe im Jahre 1831[2] aus und leitete sie von dem ‚Parallelismus membrorum' ab; wie in dem Verse die Glieder, so stehen, nach ihm, in der Strophe die Verse als Strophenglieder (ihrem Inhalte nach) in gewissem Verhältnis (synonym, antithetisch, synthetisch und identisch), wenn es wirkliche Gedanken- nicht bloße Wort-Strophen wie die alphabetischen Psalmen sind. Auch Kösters Nachahmer Wocher[3] und Ewald[4] äußern sich mehr oder weniger in diesem Sinne. Aber keiner von ihnen hat die ‚Responsion' in ihrem wahren Wesen erkannt und nachgewiesen, wie wir sie aus Müllers System kennen gelernt haben. Es muß auch hervorgehoben werden, daß bei Köster

[1] Siehe meine Erklärung von Ps. 77, 3. — Ganz richtig verfährt auch Prof. Bickell, wenn er in Ps. 18 (II Sam. 22), z. B., das Glied 49b nach 44a versetzt.

[2] *Theologische Studien und Kritiken*, Hamburg, IV. Jahrg. B. I, 47 ff.

[3] *Theologische Quartalschrift*, Tübingen 1834, S. 613 ff.

[4] *Die poet. Bücher d. a. B.*, I, S. 95 ff.

nicht ein einziges Beispiel der Responsion sich findet, wie sie Müller zu Dutzenden gegeben hat. Aus dem Vorworte zu Müllers ‚Neuen Beiträgen etc.' erfahren wir überdies, daß Zenners autographischer Text vom 132. Psalm, der ihm vorgelegen, keine Spur von einer Andeutung der Responsionen enthielt, daß diese vielmehr erst in einer späteren Publikation ersichtlich gemacht wurden. Man muß sich daher wundern, wenn z. B. Döller[1] in seiner Darstellung der Systeme der Kunstformen der hebr. Poesie mitteilt, es hätten Zenner und Müller gleichzeitig[2] nachgewiesen, daß es ‚eine charakteristische Erscheinungsform der hebräischen Poesie' gebe, die unter dem Namen ‚Responsion' bekannt ist. Was man unter Responsion versteht, mußte freilich Döller durch wörtliche Zitate aus Müller erklären, indem er des weiteren ausführt, dieser unterscheide sich bei der Aufstellung des Gesetzes der Responsion von Zenner blos darin, daß er den Stichos, nicht den Vers, als Einheit annimmt. Auf Seite 91 seines Buches hat es den Anschein, daß er gar Vetter zum Auffinder der Responsionsgesetze machen will, indem er dessen Termini (‚Anadiplosis' anstatt ‚Concatenatio') setzt, wenn er die äußeren Erkennungszeichen der Strophik aufzählt, anstatt bei denen ihres Urhebers Müller zu bleiben.

Im folgenden teile ich einige Psalmen in strophischer Gliederung aus einer großen Sammlung mit, die ich einem eingehenden Studium der Kunstformen besonders der Psalmen verdanke. In Anbetracht der so zahlreichen, sich vom Grunde aus widersprechenden Ansichten und Darlegungen für und wider ein hebräisches Metrum, wollen wir hier von metrischen Streitigkeiten absehen. Vielleicht gelingt es einmal einem Systeme, das die richtige Strophentechnik erkannt haben wird, auch die Spuren eines sicheren Metrums leichter zu verfolgen, was bisher leider nicht gelungen ist. Emendationen

[1] *Rhythmus, Metrik und Strophik*, Paderborn 1899, S. 5.

[2] Müllers Buch ist übrigens zeitlich älter als Zenners Aufsatz, ersteres wurde am 15. Oktober 1895 ausgegeben, Zenners Arbeit erschien 1896 und zitiert bereits Müllers Propheten.

an manchen fragwürdigen Stichen nehme ich nicht vor, da es diesem Aufsatze weder auf den Kommentar noch auf die Übe setzung ankommt; ich emendiere nur, wo es mir das behandel Thema unerläßlich macht.

Psalm xxi.

1 למנצח מזמור לדוד

I

2 יהוה בעוך ישמח מלך
ובישועתך מה יגיל מאד
3 תאות לבו נתתה לו
וארשת שפתיו בל מנעת סלה

4 כי תקדמנו ברכות טוב
תשית לראשו עטרת פז
5 חיים שאל ממך נתתה לו
ארך ימים עולם ועד

6 גדול כבודו בישועתך
הוד והדר תשוה עליו
7 כי תשיתהו ברכות לעד
תחדהו בשמחה את פניך

II

8 כי המלך בוטח ביהוה
ובחסד עליון בל ימוט
9 תמצא ידך לכל איביך
ימינך תמצא שנאיך

10 תשיתמו כתנור אש לעת פניך
יהוה באפו יבלעם ותאכלם אש
11 פרימו מארץ תאבד
וזרעם מבני אדם

12 כי נטו עליך רעה
חשבו מומה בל יוכלו
13 כי תשיתמו שכם
במיתריך תכונן על פניהם

14 רומה יהוה בעוך נשירה ונזמרה נבורתך[1]

---

[1] Ich schlage folgende Einteilung vor:

2 יהוה בעוך ישמח מלך
ובישועתך מה יגיל מאד
3 תאות לבו נתתה לו
וארשת שפתיו בל מנעת סלה

4 כי תקדמנו ברכות טוב
תשית לראשו עטרת פז
5 חיים שאל ממך נתתה לו
ארך ימים עולם ועד

6 גדול כבודו בישועתך
הוד והדר תשוה עליו
7 כי תשיתהו ברכות לעד
תחדהו בשמחה את פניך

8 כי המלך בוטח ביהוה
ובחסד עליון בל ימוט

9 תמצא ידך* לכל איביך
ימינך תמצא שנאיך
(10) תשיתמו כתנור** אש
לעת פניך יהוה

בן[חרון] אפ[ך ת]בלעם
ותאכלם [כמו] אש
11 פרימו מארץ תאבד
וזרעם מבני אדם

(12) כי נטו עליך רעה
חשבו מומה בל יוכלו
13 כי תשיתמו שכם
במיתריך תכונן על פניהם

14 רומה יהוה בעוך
נשירה ונזמרה נבורתך

---

* Vgl. ימינך יהוה נאדרי בכח
ימינך יהוה תרעץ אויב

** = כבתנור.

[D. H. Müller.

Dieser Psalm gehört zu denjenigen, in denen die erste Strophe und ihre Stichenzahl durch סלה genau markiert sind. Er besteht demnach aus lauter Vierzeilern und bildet, wenn man von dem schließenden Distichon (V. 14), das fast einhellig als Schlußgesang aufgefaßt wird (EWALD, DELITZSCH, WELLHAUSEN, DUHM u. a.), absieht, zwei Kolumnen zu je drei Strophen. Die Zweiteilung des Gedichtes wird auch von den Erklärern eingehalten, die, wie z. B. OLSHAUSEN, keine strophische Gliederung in ihm zu finden glauben. Manche Erklärer unterscheiden sich in Bezug auf die Zweiteilung dadurch, daß sie entweder Vers 8 zum ersten Teile rechnen oder, indem sie diesen Vers als Responsorium für den Chor betrachten (DUHM). Aber die obige Abteilung, bei der die Responsionen zwischen den Stichen einzelner Strophen einerseits und den Stichen von in beiden Kolumnen sich gegenüberstehenden Strophen andererseits so klar und deutlich hervortreten, lassen keinen Zweifel darüber, daß der Schluß des ersten Teiles nach Vers 7 anzusetzen ist.

So korrespondieren die beiden Kolumnen mit einander durch die ersten Zeilen der je ersten Strophen wörtlich und gedanklich, durch כי תשיתמו (V. 7a) und כי תשיתמו (V. 13a), פניך (V. 7b) und פניהם (V. 13b) wörtlich. Daß 2b mit 8b und 5b mit 11b (und in etwas weiterem Sinne auch 5a und 11a) gedanklich,[1] teils in demselben Sinne, teils antithetisch korrespondieren, wird wohl niemand bestreiten. Auch die Inclusio ישמח und בשמחה (V. 2 und V. 7) weist darauf hin, daß der erste Teil des Psalms sich nur bis V. 7 erstreckt.

Die Responsionen, sowohl in Worten als auch in Gedanken, in den Strophen des ersten Teiles fallen so sehr ins Auge, daß man sich wundern muß, wenn sie bis jetzt nicht beachtet worden ist. Entgegen der Anschauung desjenigen, der die Responsion als zufällige Erscheinung in der hebräischen Poesie erklären will und meint ‚sie gehöre als Kleinmittel poetischer Diktion der Gesammtliteratur an,

[1] ארך ימים (5b) wird, trotz DELITZSCH u. a., nicht ‚Lebenslänge', sondern wirkliche Vererbung des Thrones sein. Im Hinblick auf יראה זרע יאריך ימים (Jes. 53, 10) bildet V. 11 in beiden Gliedern eine klassische Antithese zu V. 5.

wo sie eben so häufig beabsichtigt wie unabsichtlich auftrete',[1] muß man aus so scharf ausgeprägten Übereinstimmungen von Worten und Gedanken, ja von ganzen Gliedern an genau sich entsprechenden Stellen einzelner Strophen, wie sie uns in 3a und 5a, in 4b und 6b entgegentreten, vielmehr den Eindruck gewinnen, daß dies nicht bloßer Zufall, sondern beabsichtigte Verstechnik ist, die mit zu dem auf dem ‚Parallelismus' beruhenden Wesen der althebräischen Poesie gehört.

In der zweiten Hälfte des Gedichtes ist die kunstvolle Verkettung zwischen entsprechenden Versgliedern der einzelnen Strophen nicht mehr so häufig wie in den Strophen des ersten Teiles und es scheint auch, daß in den meisten Psalmen, deren erste Teile noch so kunstvoll strophisch gebaut sind, die Formen gegen das Ende immer einfacher und regelloser werden, indem die äußerlichen Kunstformen nur spärlich auftreten oder auch ganz verschwinden. Wir werden Gelegenheit haben, diese Erscheinung auch in anderen Psalmen zu beobachten. Von der Vernachlässigung der Form zeigt übrigens auch Vers 10 mit seinen übermäßig langen, den Rhythmus des Gedichtes störenden Stichen. Herr Prof. Bickell hilft dieser Störung dadurch ab, daß er durch Einschiebung von כחציר יבש nach תשיחמו aus dem Verse ein Tetrastichon herstellt, allein er befindet sich dann nur im Gegensatz zur fast allgemeinen Auffassung von V. 14, wegen des ausgesprochenen Charakters einer Doxologie, als Choral- oder Schlußvers, wenn er diesen Vers mit dem vorhergehenden zu einer Strophe vereinigt. Lehrt doch Prof. Bickell selbst, daß solche Verse nicht nach jeder Strophe stehen müssen und häufig nur zweimal oder auch bloß einmal, am Anfang oder Ende eines strophischen Psalms, wie z. B. Ps. 46, anzutreffen sind.[2] Dem ganzen Inhalte nach bezieht sich V. 14 mehr auf den ganzen Psalm, auf dessen Anfang er durch seinen ersten Stichos zurückgreift und scheint ebensowenig direkte Fortsetzung von V. 13 zu sein, wie der Refrain in Vv. 8 und 12 des Ps. 46, den Prof. Bickell als solchen anführt, zu den ihnen vorangehenden Versen.

[1] Grimme, *Psalmenprobleme*, Freiburg 1902 S. 149.

[2] *Carmina veteris testamenti metrice* S. 233.

Psalm LXXVII.

1 למנצח על ידותון לאסף מזמור
2 קולי אל אלהים ואצעקה
קולי אל אלהים והאזין אלי

I. Strophe.

3 ביום צרתי יהוה דרשתי
ידי לילה [נגדה.....]
[עיני] נגרה ולא תפוג
מאנה הנחם נפשי
4 אזכרה אלהים ואהמיה
אשיחה ותתעטף רוחי סלה

I. Gegenstrophe.

8 הלעולמים יזנח יהוה
ולא יוסיף לרצות עוד
9 האפס לנצח חסדו
גמר אמר לדר ודר
10 השכח חנות אל
אם קפץ באף רחמיו סלה

II. Strophe.

5 אחזת שמרות עיני
נפעמתי ולא אדבר
6 חשבתי ימים מקדם
7 שנות עולמים: אזכרה
והניתי יבלילה עם לבבי
אשיחה ויחפש רוחי

II. Gegenstrophe.

11 ואמר חלותי היא
שנות ימין עליון
12 אזכיר מעללי יה
כי אזכרה מקדם פלאך
13 והגיתי בכל פעלך
ובעלילותיך אשיחה

---

14 אלהים בקדש דרכך
מי אל גדול כאלהים
15 אתה האל עושה פלא
הודעת בעמים עזך
16 נאלת בזרע עמך
בני יעקב ויוסף סלה

17 ראוך מים אלהים
ראוך מים יחילו
אף ירגזו תהמות
18 זרמו מים עבות
קול נתנו שחקים
אף חצציך יתהלכו

19 קול רעמך בגלגל
האירו ברקים תבל
רגזה ותרעש הארץ
20 בים דרכך
ושביליך במים רבים
ועקבותיך לא נודעו

21 נחית כצאן עמך
ביד משה ואהרן
.....

Auch in diesem Psalm wird durch סלה nach Vers 4 die erste Strophe markiert. Daß aber auch für die folgenden Strophen kein anderes Maß als der Sechszeiler anzunehmen ist, darüber belehren uns die folgenden סלה, die ebenfalls hinter Sinnabteilungen auftreten, die aus je sechs Stichen bestehen. Freilich bietet die erste Strophe, die scheinbar nicht aus sechs Stichen besteht, einige Schwierigkeiten. Herr Prof. BICKELL sucht die Hauptschwierigkeit

[1] MT. נגינתי

dadurch zu beheben, daß er, um ein Hexastichon zu erlangen, das zweite Glied von V. 3 ganz streicht, ohne einen Grund für diese Streichung anzugeben. Sicherlich hat ihn die Unzuverlässigkeit des Textes, der ohne Zweifel korrupt ist, dazu veranlaßt. Aber mir scheint der ‚parallelismus membrorum' in dem, was von V. 3 übrig bliebe, denn doch kein passender zu sein. Der in מאנה הנחם נפשי liegende Gedanke steht nämlich in keinem parallelen Verhältnis zu דרשתי. Dagegen ist der Parallelismus von יום und לילה auch sonst sehr häufig anzutreffen[1]; auch מאנה הנחם entspricht dem ולא תפוג zweifellos vollkommen. In der Tat bieten uns zwei alte Versionen die Grundlage, auf welcher der entstellte Text sich leicht rekonstruieren ließe. Targum übersetzt nämlich: ‚Mein Auge vergießt Tränen ohne Aufhör' und LXX haben נגדה an Stelle von נגרה gelesen. Es ist also höchst wahrscheinlich, daß beides, sowohl נגדו = נגרו als auch נגרה festzuhalten und daß für ידי, zu dem das letztere nicht gut paßt, עיני zu setzen ist. Daraus ergibt sich die ursprüngliche Gestalt von V. 3, der beiläufig wie folgt gelautet haben mag:

ביום צרתי אדני דרשתי
ידי לילה נגדו . . . . . [2]
עיני נגרה ולא תפוג [3]
מאנה הנחם נפשי.

In der Übersetzung würde die Strophe lauten:

Am Tage meiner Not suche ich den Herrn,
Meine Hand ist des Nachts gegen ihn gestreckt,
Mein Auge fließt ohne Aufhör,
Meine Seele will sich nicht trösten lassen.

Wenn wir nun Ewald folgen, der in seiner strophischen Abteilung dieses Psalms den Vers 2 als Einleitung[4] von der ersten

[1] Man vgl. a. a. S.: Ps. 19. 3; 42, 9; 88, 2; 92, 3; 121, 6. Hiob 3, 3.

[2] Zu נגדו wäre als Prädikat etwa Perf. oder Part. von פרש oder שטח zu ergänzen. Targ. hat hier שרת עלי נבואה בלילא. Man wäre versucht an: לילה נחה עלי [יהוה] יד oder ähnliches zu denken.

[3] Zu vergleichen Threni 3, 49: עיני נגרה ולא תדמה מאין הפוגות.

[4] Ewald nennt solche einleitende kleine Teile: ‚Vorspiel'. *Die poet. Bücher* I, S. 124 f.

Strophe absondert, so ergibt sich uns aus Vv. 3, 4 eine rhythmisch schöne und wohlgeordnete sechsstichische Strophe, die sowohl mit ihrer Gegenstrophe als auch mit der zweiten Strophe durch auffallende Wort- und Sinnresponsionen an gleichen und entsprechenden Stellen mehrfach verbunden ist. Es korrespondieren nämlich 3c (ולא תשת) mit 9a (האספם) synonym und 4a (אוכרה) mit 10a (השכח) antithetisch. Die Responsion der je letzten Zeilen in der ersten und zweiten Strophe ist zu sehr ins Auge fallend, als daß auf sie erst hingewiesen werden müßte.

Die zweite Strophe (V. 5—7) korrespondiert vielfach durch Worte und Gedanken mit ihrer Gegenstrophe (V. 11—13). Es muß nämlich die massoretische Trennung der Verse 6 und 7 aufgehoben und nach אוכרה in V. 7 das Sôf-pasuk gesetzt werden, wie es schon LXX und Syrer taten und auch Bickell und Duhm tun. Das אוכרה in V. 12b ist dann Responsion zu diesem in V. 7 (resp. 6b) und nicht etwa, wie Duhm meint, ‚gedankenlose Wiederholung' von 12a. Für das nun des verbum regens entbehrende נגינתי, das auch sonst keinen rechten Sinn ergibt, haben LXX: καὶ ἐμελέτησα (das folgende Komma ist selbstverständlich nicht am Platze); es ist also klar, daß hier והגיתי zu lesen ist, welches dem אשיחה des zweiten Halbverses parallel ist (Duhm) und auch mit 13a korrespondiert. Die gleichlautenden Wörter: אוכרה, והגיתי und אשיחה bilden in den je drei letzten Zeilen der zweiten Strophe und Gegenstrophe nicht nur identische Gedanken-, sondern auch klangvolle und schöne Wortresponsionen.

Die beiden besprochenen Strophenpaare scheinen einleitender Teil zu sein zu dem was folgen soll. Die mißliche verzweifelte Lage ruft Reminiszenzen aus der herrlichen Vergangenheit des Volkes hervor. Leider sind diese Verse nicht zu Ende geführt und wir besitzen nur den Teil eines an Inhalt und poetischer Kraft reichen Gedichtes, das an die herrlichen Gesänge Psalm 18 (II Sam. 22) und Habakuk 3 erinnert. Auch dieses Stück scheint aus Sechszeilern bestanden zu haben, wie man aus סלה nach V. 16 schließen kann. Die vierte Strophe scheint nach V. 21 abgebrochen (Duhm).

Psalm li.

1 למנצח מזמור לדוד
2 בבוא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת שבע

I	II
3 חנני אלהים כחסדך	8 הן אמת חפצת בטחות
כרב רחמיך מחה פשעי	ובסתם חכמה תודיעני
4 הרב(ה) כבסני מעוני	9 תחטאני באזוב ואטהר
ומחטאתי טהרני	תכבסני ומשלג אלבין
5 כי פשעי אני אדע	10 תשמיעני ששון ושמחה
וחטאתי נגדי תמיד	תגלנה עצמות דכית
6 לך לבד חטאתי	11 הסתר פניך מחטאי
והרע בעיניך עשיתי	וכל עונתי מחה
למען תצדק בדברך	12 לב טהור ברא לי אלהים
תזכה בשפטך	ורוח נכון חדש בקרבי
7 הן בעון חוללתי	13 אל תשליכני מלפניך
ובחטא יחמתני אמי	ורוח קדשך אל תקח ממני

---

14 השיבה לי ששון ישעך	17 אדני שפתי תפתח
ורוח נדיבה תסמכני	ופי יגיד תהלתך
15 אלמדה פושעים דרכיך	18 כי לא תחפץ זבח ואתנה
וחטאים אליך ישובו	עולה לא תרצה
16 הצילני מדמים אלהים [אלהי תשועתי]	19 זבחי אלהים רוח נשברה
תרנן לשוני צדקתך	לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה

Der Psalm schließt, wie allgemein und schon sehr früh erkannt wurde, mit V. 19. Die letzten Verse, die übrigens in krassem Widerspruch zum ganzen Inhalt des Gedichtes, besonders aber zu Vv. 15—19 stehen, haben mit dem Psalm nichts zu tun und sind als späterer Zusatz zu betrachten, den man hinzufügte, als der ursprünglich offenbar individuelle Psalm in gottesdienstliche Verwendung kam. So urteilte schon Ibn Esra über diese zwei Verse, indem er die Meinung eines spanischen Gelehrten[1] anführt, ohne sie zu widerlegen. Er billigte diese Ansicht, sonst pflegen derartige antitraditionelle Ansichten von ihm nicht ohne spöttische Kritik aufgenommen zu werden — und was Ibn Esra recht war, dürfte uns heute um so weniger

[1] Dessen Kommentar zur Stelle: אמר אחר מחכמי ספרד כי אלה השנים פסוקים הוספם אחד מהחסידים שהיה בכבל שהיה מתנסל לפני השם ומתפלל המזמור הזה.

ketzerisch anmuten! Und doch meint BAETHGEN (nach SMEND), die Verse 20—21 stünden gar nicht in Widerspruch zu 18—19, sondern bilden bloß einen Gegensatz, den der Dichter zwischen der besseren Zukunft und der traurigen Gegenwart sich vorstellt. BAETHGEN möchte 20—21 auch noch deshalb nicht preisgeben, weil der Psalm eines passenden Schlusses entbehren würde. Für unsere Untersuchung genügt jedoch die Tatsache, daß der Psalm bis V. 19 gleiche sechszeilige Strophen aufweist.

Diese einzig richtige Einteilung in sechsstichische Strophen hat Herr Prof. BICKELL erkannt. Dagegen setzt DELITZSCH gemischte Stichenzahl voraus, während DUHM Tetrastichen annimmt. Uns gibt die Responsion ein sicheres Mittel an die Hand, die Strophen dieses Psalms auseinander zu halten.

Der Psalm zerfällt also in drei Teile zu je zwei sechszeilige Strophen. Die Art, wie der Dichter von der Responsion Gebrauch gemacht hat, scheint eine ihm eigene zu sein. Er bedient sich mit Vorliebe des Chiasmus. So korrespondieren 4a mit 9b und 4b mit 9a wörtlich und gedanklich und auch die auffallende Responsion von 3b und 11b, d. h. zwischen den je zweiten Stichen in der ersten Strophe des ersten und der zweiten Strophe des zweiten Teiles, dürfte auf dem chiastischen Strophenbau beruhen. Vielleicht entspringt auch dieser chiastischen Technik die Erscheinung der Concatenatio gerade in diesem Psalm, die sonst in den Psalmen nur ganz selten auftritt. Hier erscheint sie mehrere Male: zwischen der I. und II., zwischen der II. und III. und zwischen der V. und VI. Strophe. Auch das so seltene במחות möchte ich durch die Concatenatio erklären, daß es hier am richtigen Platze wäre; es bildet, wie mir scheint, nicht allein Responsion zu 6a und 11a, als Wortspiel nämlich (במחות und חמאתי),[1] sondern verkettet auch den Anfang des II. Teiles mit dem Ende des ersten.

Wort- und Sinn-Responsionen sind ferner in diesem Psalm noch folgende: 5a und 7a; 9a und 12a (teils wörtlich, teils synonym) 6c

[1] Vergleiche bei MÜLLER über die Wortresponsion von שוף und פרש in Jesaia 1, V. 7 und 15. *Die Propheten* etc. S. 75.

(תצדק) und 12a (לב טהור) sinnverwandt, ebenso 6d (תזכה) und 12b (רוח נכון). Auch beide Stichen in 15 bilden eine treffliche Antithese zu V. 18, indem der Dichter die Sünder belehren möchte, daß Gott Erkenntnis דרכיך und Besserung ישובו lieber mag, als alle Art Opfer. Ich nehme keinen Anstand in בסתם und חכמה (V. 8) eine gedankliche antithetische Responsion zu הרע בעיניך in V. 6 zu sehen und darin die kunstvolle Ausführung der oben angedeuteten chiastischen Technik von 3b und 11b zu konstatieren. Es findet also Responsion statt, nicht bloß in 3b und 11b, sondern auch in 6b und 8b. Aus dem Sinne dieser Verse ergibt sich für eine solche antithetische Responsion kein Hindernis. In Vers 6 bekennt sich der Dichter zu einer Sünde, die er gegen Gott allein begangen, die nur ihm mißfallen könne, in der großen Öffentlichkeit aber nichts Böses bedeute; in Vers 8 hingegen beruft er sich auf den Gefallen, den Gott an innerer Wahrheit finde und erbittet sich von ihm die Unterweisung in der ‚Weisheit', dem absolut Guten und Gottgefälligen, das, dem menschlichen Auge verborgen, im Innern des Herzens wurzelt, ohne nach außen zu glänzen. Diese Auffassung wäre freilich ein Grund mehr die Echtheit der Überschrift, die vielmehr von einer in der Öffentlichkeit Ärger erregenden Tat spricht, zu bezweifeln und denen von den Erklärern beizupflichten, die es ohnedies, wenn auch aus anderen Gründen, tun (Olshausen, Baethgen). Es liegt hier ein rein individueller Psalm vor, der später einmal aus irgend einem Anlasse mit dem Zusatz von 20—21 in den Gebrauch der Gemeinde eingeführt wurde und zwar zu einer Zeit, als die Mauern Jerusalems niedergerissen waren und man die Restauration und die Wiedereinführung des Opferkultus erhoffte und erflehte.

Nachdem dieser Aufsatz bereits niedergeschrieben war, wurde ich auf die Behandlung und strophische Gliederung dieses Psalms durch Nivard Schlögl in dieser *Zeitschrift* (Band xv, S. 265) aufmerksam gemacht, wo die Responsionen ebenfalls zur Geltung kommen. Allein ich kann der Einteilung Schlögls aus mehrfachen Gründen nicht zustimmen. Wie gesagt, gehören 20—21 nicht zum Psalm und sind späterer Zusatz; sie können also nicht mit 19 eine Strophe

bilden. Es ist aber auch nicht einzusehen, weshalb, wenn man diese Verse durchaus als echt erklären will, sie denn in verstümmelter Form wiedergegeben werden sollen, um nur תרצה (anstatt יעלו על מובחך פרים) am Schlusse als Responsion zu 18b zu gewinnen. Es ist der Responsionstheorie wenig damit gedient, wenn man Responsionen fabriziert und sich nicht mit den tatsächlich vorhandenen begnügt. Gezwungen und willkürlich ist auch die Einschaltung von יהוה (weshalb denn nicht אלהים, da ja im ganzen Psalm konsequent אלהים steht?) in 6a und 19b, um Responsionen zu gewinnen. Das ist ja leicht, denn es gibt von hundert Psalmversen kaum neunzig, in die sich ein solches יהוה nicht einschieben ließe. Auch 14a muß nicht Responsion an entsprechender Stelle sein zu 10a; es hieße, die Freiheit des Dichters auf das minimalste herabsetzen, wenn er in einem nach den Gesetzen der Responsion gebauten Gedichte nicht einen Ausdruck gebrauchen dürfte, der sich auch an nichtentsprechender Stelle findet. Für die ‚Wechselstrophe' Zenners habe ich nicht genug Verständnis und kann mich nicht für eine Strophenabteilung entscheiden, welcher der Vers und nicht der Stichos als Einheit zugrunde liegt.

Beiträge zur Kenntnis altarabischer Dichter.

Von

R. Geyer.

1. Ma'n ibn 'Aus.

Die Sammlung der Gedichte des Ma'n ibn 'Aus, welche Paul Schwarz nach der einzigen erhaltenen Handschrift des Escorial vor kurzem herausgegeben hat, rührt von dem andalusischen Philologen al-Qâlî her, der in der ersten Hälfte des IV. Jahrh. H. lebte, stammt also aus einer so späten Zeit, wie nur wenige Dîwânrezensionen älterer Dichter. Dieser Übelstand macht sich denn auch in dem Zustande der überlieferten Gedichte lebhaft fühlbar. Von den 21 Stücken, welche die Escorialhandschrift enthält, können nur drei, nämlich I, IV und XI, als annähernd vollständige Qaṣîden gelten; alle anderen sind kurze Zitate aus verlorenen Gedichten. Gegen die naheliegende Vermutung, daß die in Reim und Versmaß übereinstimmenden Stücke II und XX einem und demselben Gedichte entstammen, wobei XX den Anfang der Qaṣîdah darstellte, während II dem Ende angehört, spricht der Umstand, daß II ein Loblied ist, wogegen XX aus einem Hijâ'gedichte stammt; die Vereinigung von Hijâ' und Madîḥ in einer Qaṣîdah ist aber äußerst selten. Auch hier also haben wir es mit keinem größeren Stücke zu tun.

Die Sammlung al-Qâlîs hat aber mehr als die von Schwarz herausgegebenen 21 Stücke umfaßt; der Schluß des Dîwâns fehlt nämlich, wie der Herausgeber S. 19 berichtet, da die Handschrift unvollständig ist. Der Umfang des abhandengekommenen Teiles läßt

sich natürlich nicht mehr bestimmen; da aber von den 257 Versen des erhaltenen Teiles 109 uns auch in anderen Quellen vorliegen (vgl. die Stellennachweise bei Schwarz S. 21 f. und weiter unten), während wir 81 dem Ma'n zugeschriebene Verse kennen (s. unten), die in dem Bruchstücke der Escorialhandschrift nicht vorkommen, so ließe sich nach der Gleichung x : 81 = 257 : 109 der Schluß ziehen, der verloren gegangene Teil der Sammlung al-Qâlîs müsse ungefähr 186 Verse umfaßt haben. Diese Zahl müßte aber noch nach zwei Seiten hin einer Korrektur unterzogen werden. Da nämlich angenommen werden darf, daß am Schlusse des Dîwâns die weniger bekannten und daher auch seltener zitierten Stücke gestanden haben werden, so hätte man den sich aus der oben gemachten Rechnung ergebenden Betrag nach oben abzurunden; bedenkt man andererseits aber, daß gewiß nicht alle 81 hier zusammengestellten Verse dem al-Qâlî bekannt gewesen oder von ihm in den Dîwân aufgenommen worden sein dürften, so muß das Ergebnis der erwähnten Gleichung wesentlich eingeschränkt werden, so daß man auf einen wahrscheinlichen Bestand von etwa 100 Versen für den verlorenen Teil der Sammlung käme. Aber auch das ist natürlich sehr unsicher.

Der Textzustand der überlieferten Stücke muß im allgemeinen als ein guter bezeichnet werden; um so schlimmer steht es mit dem Zustande der einzelnen Gedichte selbst. Die bei weitem meisten davon sind, wie schon bemerkt, Bruchstücke von sonst verlorenen Qaṣiden, von denen nur vier noch durch anderweitig angeführte, im Diwân aber fehlende Verse vertreten sind. Da ist es nun merkwürdig, daß in zweien von diesen vier Fällen die betreffenden Ergänzungsverse aus einem anderen Werke desselben al-Qâlî, der der Sammler des vorliegenden Dîwâns sein soll, nämlich aus seinen Nawâdir, die ich in der Pariser Handschrift (Suppl. Ar. 1935) benutzen konnte, stammen; und zwar sind sie da nicht etwa als einzelne Verse zitiert, so daß man allenfalls auf ein zufälliges Zusammentreffen schließen könnte, sondern beide Male in engem Zusammenhange mit den betreffenden Stücken des Dîwâns. Der eine Fall betrifft die

große Qaṣîdah I, deren Ende in den Nawâdir mit Einschub des weiter unten verzeichneten Fragm. XIV zwischen V. 52 und 53 der Schwarz'schen Ausgabe angeführt wird, der andere das Stück IX des Dîwâns, das aber in den Nawâdir nicht mit drei, sondern mit fünf Versen zitiert ist (Dîw. IX + Fragm. XII). Man braucht deswegen nicht an der Identität des Verfassers der Nawâdir mit dem Sammler des Dîwâns zu zweifeln; der Schluß auf eine Nachlässigkeit al-Qâlîs liegt näher. Auch in den übrigen zwei von den oben bezeichneten vier Fällen stehen die Ergänzungsverse an ihren Anführungsstellen in Zusammenhang mit Stücken der betreffenden Dîwângedichte; so wird bei al-'Ainî I 20 und im Kommentar zur Durrah 176 das Stück VIII des Dîwâns (unter Weglassung von V. 5) durch Anhängung von Fragm. XVIII ergänzt, so wird Lis. XIV 248 der Maṭla'vers des Gedichtes XX mit Fragm. XI 1 zusammen angeführt und steht bei al-Jawâlîqî im Kommentar zu 'Adab al-kâtib 176ª Fragm. XI 2 in der Reihenfolge zwischen Dîw. XX 1—4 und 13.

Damit kommen wir auf die Frage der Versfolge in den Gedichten. Die verschiedenen Stellen, an denen längere Versreihen aus den Qaṣîden zitiert werden, weisen in dieser Hinsicht auch viele Widersprüche auf. Am besten steht es noch mit Gedicht I, wo nur die Anordnung der Verse 25 und 26 eine ernstliche Betrachtung verdient. Hier sind zwei Gruppen von Zitaten zu unterscheiden; die eine, die der Anordnung des Dîwâns folgt, wird gebildet von der Baṣrischen Ḥamâsah (s. Schwarz p. 21) und jener des al-Buḥturî. Die andere Gruppe verstellt die beiden Verse gegen einander, was meines Erachtens einen glatteren Gang der Rede bewirkt; ihr gehören merkwürdiger Weise die Nawâdir des al-Qâlî an, sowie das 'Adabwerk von al-Ḥuṣrî am Rande von 'Iqd. Auch hier ergibt die Vergleichung also einen Vorzug der Überlieferung der Nawâdir gegenüber der des Dîwâns. Bei Gedicht VIII stimmen alle Zitate in der Weglassung von V. 5 überein (die Angabe bei Schwarz p. 21 in Betreff der Stelle bei al-'Ainî I 20 ist irrig); al-'Ainî und al-Ḫafâjî hängen dafür Fragm. XVIII an, wie schon erwähnt. Die Weglassung von V. 5 verursacht in dem Gefüge des Gedichtes keine Lücke;

Fragm. xviii kann aus dem bei al-'Ainî 1 24 und im Kommentar zur Durrah, angeblich aus der Sprichwörtersammlung al-Maidânîs,[1] zitierten Bruchstücke stammen, über dessen Autor nichts gesagt wird. Ob es etwa von Ma'n selbst ist, kann daher nicht bestimmt werden; positive Gegengründe lassen sich auch nicht beibringen. Das Stück lautet:

فَيَا عَجَبًا لِمَن رَبَّيْتُ طِفْلًا أُلْقِمُهُ بِأَطْرَافِ ٱلْبَنَانِ
أُعَلِّمُهُ ٱلرِّمَايَةَ كُلَّ يَوْمٍ فَلَمَّا ٱشْتَدَّ سَاعِدُهُ رَمَانِى
أُعَلِّمُهُ ٱلرِّوَايَةَ كُلَّ وَقْتٍ فَلَمَّا قَالَ قَافِيَةً هَجَانِى
أُعَلِّمُهُ ٱلْفُتُوَّةَ كُلَّ يَوْمٍ فَلَمَّا طَرَّ شَارِبُهُ جَفَانِى

Dieses Stück würde sich glatt an Dîw. viii 6 anschließen und ich hätte auch keinen Anstand genommen, es unter die Fragmente des Ma'n einzureihen, wenn nicht an beiden Anführungsstellen unmittelbar voran die Notiz ginge, daß Ibn Duraid das Gedicht viii dem Mâlik ibn Fahm zuschreibe (vgl. Schwarz p. 9). Es ist aus dem Zusammenhang der Stelle nicht klar, ob dies auch von den oben wiedergegebenen vier Versen gilt oder nicht. (Über die Echtheitsfrage siehe weiter unten). Auf die Unordnung, die in Nr. xi durch die Einschiebung der Verse 24, 25 und 41, 42 verursacht ist, hat schon Schwarz p. 9 hingewiesen; nur hat er übersehen, daß V. 24 den Doppelreim hat und auch durch den Inhalt als Anfangsvers eines Gedichtes gekennzeichnet ist. Wie diese vier Verse hier hereingekommen sind, soll bei der Untersuchung über die Echtheit der Gedichte weiter unten besprochen werden. In Nr. xx ist von dem Beginn des Gedichtes nur V. 1 erhalten, dem sich, wie schon oben gezeigt, Fragm. xi 1 unmittelbar anschließt; dann scheint eine ziemlich große Lücke zu sein. Hinter V. 4 wäre nach al-Jawâlîqî (s. o.) Fragm. xi 2 einzufügen. Die Zitate in der Ḥamâsah des 'Abû Tammâm und von Baṣrah, bei al-'Ainî, in Ḥiz. und Ma'âhid, bei al-Ḥuṣrî, aṣ-Ṣafadî und al-Fâsî (vgl. die Stellennachweise bei Schwarz p. 22 und hier weiter unten) stimmen alle darin überein, daß sie den V. 12

[1] Ich habe das Zitat in Freytags Ausgabe nicht finden können.

vor den V. 8 setzen; tatsächlich stünde V. 12 sehr gut zwischen V. 7 und 8, wo er die Drohung gegen den boshaften Vetter, sich bei weiterer Fortsetzung der Feindseligkeiten durch keine Rücksichten mehr von deren Erwiederung mit Gleichem abhalten lassen zu wollen, treffend einleiten würde, während er zwischen die allgemeineren Maximen in V. 11 und 13 doch nur äußerlich paßt.

Die Frage nach der Echtheit der Gedichte wird im allgemeinen im günstigen Sinne beantwortet werden können. Die von Schwarz nur berührte Tatsache, daß die Verse 4, 5, 19, 21, 22 und 23 des II. Gedichtes auch im Dîwân der al-Ḫansâ' vorkommen, wird durch die Erwägung zu erklären sein, daß in die Trauerlieder jener Dichterin, in denen ja naturgemäß das Madîḥ eine große Rolle spielt, leicht Lobverse aus fremden Dîwânen eingeschoben werden konnten; der umgekehrte Vorgang wäre viel weniger wahrscheinlich, und so können wir mit ziemlicher Gewißheit sagen, daß die genannten Verse eher aus den Liedern des Ma'n in die der al-Ḫansâ', als umgekehrt übernommen sein dürften. Eine ähnliche Erwägung wird zu Gunsten der Echtheit jener Verse des Gedichtes XI geltend zu machen sein, die in dem Stücke Nr. XL des Dîwâns von Ḥâtim Ṭai' wiederkehren. In welchem Maße die Übernahme fremder Verse, die ‚von der Freigebigkeit handelten', in das Liederbuch des Ḥâtim stattgefunden hat, ist von Schulthess im Vorwort zu seiner Ausgabe S. 10 ausführlich dargestellt. Ja, wir können unbedenklich nicht nur die übereinstimmenden, sondern alle 15 Verse des bezeichneten Stückes im Dîwân Ḥâtim für unseren Dichter reklamieren. Wenn Schwarz (p. 9) die Unechtheit jener Verse bei Ma'n ohneweiters als erwiesen annimmt, so scheint er dazu blos durch die chronologische Erwägung, daß Ḥâtim älter ist als Ma'n, bestimmt worden zu sein. An eine direkte Entlehnung so vieler Verse in Einem Gedichte durch den Dichter selbst, wie sie Schwarz nebenbei als möglich hinstellt, ist im Ernst doch nicht zu denken. Müssen wir somit für die Echtheit der betreffenden sieben (nicht sechs, wie Schwarz p. 21 anführt) Verse (23, 26, 35, 36, 44, 28, 30) des XI. Gedichtes eintreten, so wird dieselbe Erwägung, die uns dazu bestimmte, auch dahin führen, die schon

von Schwarz als eingeschoben erkannten Verse 41 und 42 als wahrscheinlich unecht zu bezeichnen; so wie es nämlich nahe lag, besonders gelungene Lobverse der al-Ḥansâ' und ausschweifendes Lob der Freigebigkeit enthaltende Gedichte dem Ḥâtim zuzuschreiben, ebenso leicht konnte es geschehen, daß Verse, in denen die Milde gegen Verwandte, auch wenn sie mit Undank gelohnt würde, als besondere Tugend gepriesen ward, dem Ma'n ibn 'Aus unterschoben wurden; scheint er doch den Grund zu seinem Dichterruhme durch die Stelle in seiner Qasîdah I V. 21 ff. gelegt zu haben, an der er sich in diesem Sinne viele Verse hindurch in immer neuen Wendungen ergeht ('Ag. X 167; vgl. Schwarz p. 16). Ganz in diesem Sinne ist XI 42 gehalten und dürfte auch deswegen in den Dîwân des Ma'n aufgenommen worden sein; V. 41 ist dann wohl nur der Nachbarschaft wegen mitgegangen. Ob V. 24 und 25, die ebenfalls ganz sicher unecht sind, auch ursprünglich demselben Gedichte angehörten wie jene beiden, kann man selbstverständlich heute nicht mehr feststellen; jedenfalls bildeten sie den Beginn einer selbständigen Qaṣîdah. Ged. VIII wird von Ibn Duraid dem Mâlik ibn Fahm al-'Azdî zugeschrieben (s. o.; vgl. Schwarz p. 9). Die Stichhältigkeit dieser Behauptung entzieht sich unserer Untersuchung; ist sie aber richtig, so dürfte das Stück seine Aufnahme in das Liederbuch des Ma'n ebenfalls dem Umstande zu verdanken haben, daß darin von der Schonung eines nahen Verwandten trotz allerlei Übeltaten die Rede ist. Der Vollständigkeit halber sei übrigens darauf hingewiesen, daß VIII 7 nach Lis. IV 191 und Tâj II 376 (سدد) von Ibn al-Barrî dem 'Uqail ibn 'Ullafah vindiziert wird; voran geht nach dieser Quelle folgender Vers:

فَلَا ظَفِرَتْ يَمِينُكَ حِينَ تَرمِى وَشُلَّتْ مِنْكَ حَامِلَةُ ٱلْبَنَانِ

V. XIII 1 soll nach Ḥiz. III 258 aus einem Gedichte des Ḥassân ibn al-Gadîr al-'Âmirî stammen, von dem folgende fünf Verse zitiert werden:

لِأَيِّ زَمَانٍ يُخْبَأُ ٱلْمَرْءُ نَفْعُهُ غَدًا بَلْ غَدٍ لِّلْمَوْتِ غَادٍ وَرَائِحُ
إِذَا ٱلْمَرْءُ لَمْ يَنْفَعْكَ حَيًّا فَنَفْعُهُ أَقَلَّ إِذَا رَصَّتْ عَلَيْهِ ٱلصَّفَائِحُ
رَأَيْتُ رِجَالًا يَّكْرَهُونَ بَنَاتِهِمْ وَهُنَّ ٱلْبَوَاكِى وَٱلْجُيُوبُ ٱلنَّوَاضِحُ

وَلِلْمَوْتِ سَوْرَاتٌ بِهَا تُنْقَضُ ٱلْقُوَى وَتَسْلُو عَنِ ٱلْمَالِ ٱلنُّفُوسُ ٱلشَّحَائِحُ
وَمَا ٱلنَّأْيُ بِٱلْبُعْدِ ٱلْمُفَرِّقِ بَيْنَنَا بَلِ ٱلنَّأْيُ مَا ضُمَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّرَائِحُ

Wie man sieht, handelt es sich aber bloß um die Übereinstimmung der ersten Vershälfte; der Vers steht hier überhaupt in einem ganz anderen Zusammenhange, als bei Ma'n. Es kann also in diesem Falle von einer Entlehnung keine Rede sein.

Da der sachverständige und gelehrte Herausgeber der Escorial-handschrift es leider unterlassen hat, seiner Ausgabe eine Sammlung der im Dîwân nicht enthaltenen Gedichtfragmente und Einzelverse sowie eine Übersicht der Varianten zu den erhaltenen Gedichten des Dîwâns beizugeben, so sah ich mich veranlaßt, beides zu meinem Gebrauche zusammenzustellen. Ich füge beides hier an, weil ich glaube, daß es auch anderen erwünscht sein wird, alles auf Ma'n ibn 'Aus bezügliche Material wenigstens hier vereinigt in der Hand zu haben. Diesen meinen Materialien möchte ich noch einige erklärende Worte voranschicken.

Was die Sammlung der Fragmente betrifft, so bedaure ich, daß mir die baṣrische Ḥamâsah nicht zugänglich war, in die Schwarz Einblick tun konnte. Er dürfte somit vielleicht in der Lage sein, den hier veröffentlichten Stücken manche wesentliche Ergänzung hinzuzufügen. Sonst, glaube ich, wird die Sammlung so ziemlich das meiste von dem enthalten, was uns von den Gedichten des Ma'n ibn 'Aus außerhalb des Dîwâns in der zugänglichen Literatur erhalten ist. Die in den 'Ag. überlieferten Fragmente zeichnen sich, wie schon Schwarz betont hat (p. 19, Anm. 1), durch besonders schlechten Textzustand aus. Glücklicherweise sind uns dieselben (und noch einige) Stücke in den Ma'âhid erhalten, deren Überlieferung eine bei weitem bessere ist; wo diese versagte, mußte, wo es möglich war, auf andere Quellen zurückgegriffen werden. Ein Zusammenlegen der verschiedenen Fragmente eines Gedichtes habe ich vermieden; im Fragment IV, wo es sich durch die Verskoppelung der verschiedenen Zitate von selbst ergab, habe ich die sich dadurch in die Versreihe der Hauptquelle (Bakrî 487) einschiebenden Verse 3 und 4 durch Ein-

klammerung als Zusätze kenntlich gemacht. Zur Frage der Authentizität der einzelnen Stücke ist zu bemerken, daß bei Fragm. VIII die Art der Anführung in der Ḥamâsah des Buḥturî seine Echtheit in Zweifel setzt (وقال مَعْنُ بنُ اوسٍ المُزَنِيّ ويُرْوَى لغيرهِ); die Zuweisung an Ma'n dürfte eine Folge der Ähnlichkeit des ersten Verses mit Dîw. I 50 sein. Fragm. IX wird Naṣ. 494 (nach der baṣrischen Ḥamâsah?) bei den Gedichten des 'Aus ibn Ḥajar angeführt und erscheint daher in meiner Sammlung der Gedichte dieses Dichters (Nr. XIX); die Verwechslung ist durch die Gleichheit des einen Namensbestandteils erklärlich. (Vielleicht gehört dann umgekehrt Fragm. I des Ma'n dem 'Aus ibn Ḥajar zu, in dessen Faḍâlahlieder es vortrefflich passen würde und mit dessen Ausdrucksweise es auffallend übereinstimmt; vgl. 'Aus ibn Ḥajar XXXII 4 ff.). Fragm. XIX 4—9 werden ebenso wie V. 11 in Fragm. VII als von einem gewissen 'Aus ibn Ma'n herrührend zitiert; ihre Zugehörigkeit zu den Gedichten des Ma'n hat schon Schwarz (p. 9, Anm. 4) aus der Übereinstimmung in Reim und Metrum mit den betreffenden anderen Bruchstücken nachgewiesen. Fragm. XV ist mir bezüglich seiner Echtheit wegen des der sonst zutage tretenden Gesinnung unseres Dichters geradezu widersprechenden Inhalts verdächtig; es könnte seine irrtümliche Zuweisung der äußerlichen Ähnlichkeit mit Dîw. I 26 und 53 verdanken.

Von den hier gesammelten Fragmenten dürften größeren Gedichten angehört haben die Stücke II, III, IV, V, VII, XI, XIII und XIX. Der Doppelreim des Anfangsverses findet sich bei den Stücken II, III und IV, im Dîwân von den zweifellos echten Stücken bei Ged. I, III, IV, VI, XI und XX. Wir können also mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß Ma'n ibn 'Aus mindesten 14 Qaṣîden größeren Stils gedichtet haben dürfte, von denen die eingangs dieses Aufsatzes bezeichneten drei, deren Vollständigkeit immerhin hingehen kann aber doch nicht über jeden Zweifel erhaben ist, einen kläglichen Rest bilden.

Den Fragmenten lasse ich zunächst Nachträge zu den Stellennachweisen bei Schwarz p. 21 f. folgen; dann kommen die Stellennachweise zu den Fragmenten. Hierauf gebe ich die Varianten zu den Ge-

dichten des Dîwâns nebst einzelnen den Text betreffenden Bemerkungen, in denen ich häufig auf die von Brockelmann in seiner Besprechung der Schwarz'schen Ausgabe in den *Gött. Gel. Anz.* 1903, S. 472 ff. gemachten Notizen Bezug nehme. Zum Schlusse erscheinen noch textliche Bemerkungen und Varianten zu den Fragmenten.

Eine Übersetzung der im Dîwân und in der Bruchstücksammlung enthaltenen Gedichte und Verse, die ich ebenfalls niedergeschrieben habe, veröffentlichte ich hier deshalb nicht, weil ich glaube, daß Schwarz als Herausgeber des Dîwâns der berufenere Interpret seines Dichters wäre, und hoffe, daß er dem wohl allgemein geteilten Wunsche seiner Leser in dieser Beziehung bald nachkommen wird.

Fragmente und einzelne Verse, die im Dîwân nicht enthalten sind.

١

١ أَلَا مَن لِّمَوْلًى لَّا يَزَالُ كَأَنَّـــــهُ صَفًا فِيهِ صَدْعٌ لَّا يُدَانِيهِ شَاعِبِ
٢ تَدِبُّ ضِبَابُ ٱلْعَشِّ تَحْتَ ضُلُوعِهِ لِأَهْلِ ٱلنَّدَى مِنْ قَوْمِهِ بِٱلْعَقَارِبِ

٢

١ أَعَاذِلَ أَقْصِرِى وَدَعِى بَيَاتِى فَإِنَّكِ ذَاتُ لَوْمَاتٍ جُمَـــاتِ
٢ وَإِنَّ ٱلصُّبْحَ مُنْتَظَرٌ قَرِيـــبٌ وَّإِنَّكِ بِٱلْمَلَامَةِ لَنْ تُفَاتِـــى
٣ نَأَتْ لِيْلَى فَلَيْلَى لَنْ تُؤَاتِى وَضَنَّتْ بِٱلْمَوَدَّةِ وَٱلثَّبَاتِ
٤ وَحَلَّتْ دَارَهَا سَفْوَانَ بَعْدِى فَذَا قَارٍ فَمُنْحَرَفِ ٱلْفُـــرَاتِ
٥ تُرَاعِى ٱلرِّيفَ دَائِبَةً عَلَيْهَـــا ظِلَالُ ٱللَّفِّ مُخْتَلِطِ ٱلنَّبَاتِ
٦ فَدَعْهَا أَوْ تَنَاوَلْهَا بِعَنْـــسٍ مِّنَ ٱلْعِيدِيِّ فِى قُلُصٍ شِحَاتِ

* * *

٧ تَرَى عَبَدَاتِهِنَّ يَعُدْنَ حُدْبًا تُنَاوِلُهَا ٱلْفَلَاةُ إِلَى ٱلْفَـــلَاةِ

٣

١ تَوَهَّمْتُ رَبْعًا بِٱلْمُعَيْرِ وَاضِحَـــــا أَبَتْ قَرَّتَاهُ ٱلْيَوْمَ إِلَّا تَرَاوُحَـــــا
٢ أَرَبَّتْ عَلَيْهِ رَادَةٌ حَضْرَمِيَّـــــةٌ وَّمُرْتَجِزٌ كَأَنَّ فِيهِ ٱلْمَصَابِحَـــــا

٣ إِذَا هِىَ حَلَّتْ كَرْبَلَاءَ فَلَعْلَعًا ... فَحَوْزَ ٱلْعُذَيْبِ دُونَهَا فَٱلنَّوَائِحَا
٤ فَبَانَتْ نَوَاهَا مِن ثَوَاكَ وَطَاوَعَتْ ... مَعَ ٱلشَّانِئِينَ ٱلشَّامِتَاتِ ٱلكَوَاشِحَا
٥ فَقُولَا لِلَيْلَى هَل تُعَوِّضُ نَادِمًا ... لَّهُ رَجْعَةً قَالَ ٱلطَّلَاقَ مُمَازِحَا
٦ فَإِنْ هِىَ قَالَتْ لَا فَقُولَا لَهَا بَلَى ... إِلَّا تَتَّقِينَ ٱلْجَارِيَاتِ ٱلذَّوَابِحَا

* * *

٧ عُذَافِرَةً ضَبْطَاءَ تُخْدِى كَأَنَّهَا ... فَنِيقٌ غَدَا يُحْمِى ٱلسَّوَامَ ٱلسَّوَارِحَا

٣

١ تَأَبَّدَ لَأْىَ مِّنْهُمُ فَعُثَائِدُهْ ... فَذُو سَلَمٍ أَنْشَاجُهُ فَسَوَائِدُهْ
٢ فَذَاتُ ٱلْحَمَاطِ خَرْجُهَا فَطُلُولُهَا ... فَبَطْنُ ٱلْبَقِيعِ قَاعُهُ فَمَرَائِدُهْ
٣ (فَذَهْمَاءُ مَرْضُوضٍ كَأَنَّ عِرَاضَهَا ... بِهَا نِضْوُ مَحْذُوفٍ جَمِيلٍ مَحَافِدُهْ)
٤ (تَعَفَّتْ مَغَانِيهَا وَخَفَّ أَنِيسُهَا ... مِنَ ٱلْحَىِّ مَحْرُوسٍ قَدِيمٍ مَّعَاهِدُهْ)
٥ فَمُنْدَفَعُ ٱلْغِلَّانِ غُلَّانِ مُنْشِدٍ ... فَمَغْفُ ٱلْغُرَابِ خُطْبُهُ فَأَسَاوِدُهْ
٦ فَقَدْقَدُ عَبُّودٍ فَمَخْبَرَاءُ صَائِفٍ ... فَذُو ٱلْجَفْرِ أَقْوَى مِنْهُمُ فَقَدَافِدُهْ

* * *

٧ عِرَاقِيَّةٌ تُحْتَلُّ غَوْلًا فَعَسْعَسًا ... فَمَحَلَّ ٱلْعِرَاقِ دَارُهَا مَا تُبَاعِدُهْ

٥

١ ظَلِلْنَا بِمُسْتَنِّ ٱلرِّيَاحِ غَدِيَّةً ... إِلَى أَنْ تَعَالَى ٱلْيَوْمُ فِى شَرِّ مَحْضَرِ
٢ لَدَى ٱبْنِ ٱلزُّبَيْرِ جَالِسِينَ بِمَنْزِلٍ ... مِّنَ ٱلْخَيْرِ وَٱلْمَعْرُوفِ وَٱلرِّفْدِ مُقْفِرِ
٣ زَمَانًا أَبُو بَكْرٍ وَّقَدْ طَالَ يَوْمُنَا ... بِتَيْسٍ مِّنَ ٱلشَّاءِ ٱلْحِجَازِىِّ أَعْفَرِ
٤ وَقَالَ ٱطْعَمُوا مِنْهُ وَنَحْنُ ثَلَاثَةٌ ... وَّسَبْعُونَ إِنْسَانًا فَيَا لَوْمَ مُخْبَرِ
٥ فَقُلْتُ لَهُ لَا تَقْرِبَنْ فَأَمَامَنَا ... جِفَانُ ٱبْنِ عَبَّاسِ ٱلْعَلَا وَٱبْنِ جَعْفَرِ
٦ وَكُنْ آمِنًا وَّٱرْفُقْ بِتَيْسِكَ إِنَّهُ ... لَهُ أَعْنُزٌ يَّغْزُو عَلَيْهَا وَأَيْسِرِ

٦

١ لَوْ شَهِدَتْنِى وَجَوَادِى ثُوَّرُ
٢ وَٱلرَّأْسُ فِيهِ مُيَّلٌ وَّمَوْرُ
٣ لَضَحِكَتْ حَتَّى يَمِيلَ ٱلْكُورُ

٧

فَإِن لَّمْ يَكُن يَا أُمَّ حِقَّةَ قَبْلَ ذَا بِمَيْطَانِ مُصْطَافٌ لَّنَا وَمَرَابِعُ
وَإِذْ نَحْنُ فِي عَصْرِ ٱلشَّبَابِ وَقَدْ عَفَا بِنَا ٱلْأَنَ إِلَّا أَن يُّعَوَّضَ جَازِعُ
فَقَدْ أَنْكَرَتْهُ أُمَّ حِقَّةَ حَادِثٌ وَأَنْكِرُهَا مَا شِئْتُ وَٱلْوَدُّ خَادِعُ
وَلَوْ أَذْنَتْنَا أُمَّ حِقَّةَ إِذْ نَبَا شَبَابٌ وَّإِذْ لَمَّا تَرُعْنَا ٱلرَّوَائِعُ
لَقُلْنَا لَهَا بِبِنِي بِلَيْلٍ جَمِيدَةٍ كَذَاكِ بِلَا ذَمٍّ تُؤَتِّي ٱلْوَدَائِعُ

* * *

وَإِنَّكِ فَرْعٌ مِّنْ قُرَيْشٍ وَإِنَّمَا ثَمَجُّ ٱلنَّدَى مِنْهَا ٱلْبُحُورُ ٱلْفَوَارِعُ
تُوَوْا قَادَةً لِلنَّاسِ بَطْحَاءَ مَكَّةٍ لَّهُمْ وَسِقَايَاتُ ٱلْحَجِيجِ ٱلدَّوَافِعُ
فَلَمَّا دُعُو ٱلِلْمَوْتِ لَمْ تَبْكِ مِنْهُمُ عَلَى حَادِثٍ ٱلدَّهْرِ ٱلْعُيُونُ ٱلدَّوَامِعُ

* * *

إِذِ ٱلنَّاسُ نَاسٌ وَٱلْعِبَادُ بِغِرَّةٍ وَإِذْ نَحْنُ لَمْ تَدْبِبْ إِلَيْنَا ٱلشَّبَابِعُ

* * *

عَلَى حِينَ يَأْتِي مِن رِّيَاضٍ لِّصَعْبَةٍ وَبَرَّحَ بِي أَنْقَاضُهُنَّ ٱلرَّجَائِعُ

* * *

وَقَالَ رِجَالٌ فَٱسْتَمِعْتُ لِقِيلِهِمْ أَبِينُوا لِمَن مَّالَ بِأَحْوَسَ ضَائِعُ

٨

أَكَاشِرُ ذَا ٱلضِّغْنِ ٱلْمُبَيِّنَ ضِغْنَهُ وَأَضْحَكُ حَتَّى يَظْهَرَ ٱلنَّابُ أَجْمَعُ
وَأَذْهَنُهُ بِٱلْقَوْلِ دَهْنًا وَلَوْ رَأَى سَرِيرَةَ مَا أُخْفِي لَبَاتَ يُفَزَّعُ

٩

وَرِثْنَا ٱلْمَجْدَ مِنْ آبَاءِ صِدْقٍ أَسَأْنَا فِي دِيَارِهِمِ ٱلصَّنِيعَا
إِذَا ٱلْحَسَبُ ٱلرَّفِيعُ ثَوَاكَلَتْهُ بَنَاتُ ٱلسَّوءِ أَوْشَكَ أَن يَّضِيعَا

١٠

رَفَّعْنَ رَقْمًا عَلَى أَيْلِيَّةٍ جُدُدٍ لَّافَى أَيَاهَا أَيَاءُ ٱلشَّمْسِ فَٱئْتَلَقَا

١١

١ وَكَانَ لَهَا جَارَانِ لَا يُخْفِرَانِهَا أَبُو جَعْدَةَ ٱلْعَادِى وَعُرْفَاءُ جَيْأَلُ

* * *

٢ فَلَا تَغْضِبَنْ إِنْ تُسْتَعَارُ ظَعِينَةٌ وَتُرْسَلُ أُخْرَى كُلُّ ذٰلِكَ يُفْعَلُ

١٢

١ وَلَسْتُ بِمَاشٍ مَّا حَيِيتُ لِمُنْكَرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَا يَمْشِى إِلَى مِثْلِهِ مِثْلِى
٢ وَلَا مُؤْثِرٍ نَّفْسِى عَلَى ذِى قَرَابَةٍ وَأُوثِرَ ضَيْفِى مَا أَقَامَ عَلَى أَهْلِى

١٣

١ وَلَيْلَى حَبِيبٌ فِى بَغِيضٍ مَّجَانِبٍ فَلَا أَنْتَ نَائِيهِ وَلَا أَنْتَ نَائِلُهْ
٢ فَدَعْ عَنْكَ لَيْلَى قَدْ تَوَلَّتْ بِنَفْعِهَا وَمِنْ أَيْنَ مَعْرُوفٌ لِّمَنْ أَنْتَ قَائِلُهْ
٣ لِآلِ ٱلشَّرَيْدِ إِذْ أَصَابُوا لِقَاحَنَا بِبَيْضَانَ وَٱلْمَعْرُوفُ يُحْمَدُ فَاعِلُهْ

* * *

٤ تُشُجَّ بِىَ ٱلْعَوْجَاءُ كُلَّ ثَنُوفَةٍ كَأَنَّ لَهَا بَوَّا بِنَهْيِ تُغَاوِلُهْ

* * *

٥ أَبَتْ إِبِلِى مَاءَ ٱلْجِيَاضِ بِأَرْضِهَا وَمَا شَنَّهَا مِنْ جَارِ سَوْءٍ تُزَايِلُهْ
٦ سَرَتْ مِنْ بُوَانَاتٍ فَبُونٍ فَأَصْبَحَتْ بِقَوْرَانَ قَوْرَانِ ٱلرِّضَافِ تُوَاكِلُهْ

* * *

٧ تُجَرُّ بِرَوْضَاتِ ٱلْإِشَاءَةِ أَرْحُلًا رَمَتْهَا ٱنَابِيشُ ٱلسَّفَا وَنَوَاصِلُهْ

* * *

٨ فَذٰلِكَ مِنْ أَوْطَانِهَا فَإِذَا شَتَتْ تَضَمَّنَهَا مِنْ بَطْنِ أَيْدٍ غَيَاطِلُهْ
٩ لَهَا مَوْرِدٌ بِٱلْقَرْنَتَيْنِ وَمَصْدَرٌ لِّقَوْتِ فَلَاةٍ لَّا تَزَالُ تُنَازِلُهْ

* * *

١٠ عَلَيْهِ شَرِيبٌ وَّادِعٌ لَّيْنُ ٱلْعَصَا يُسَاجِلُهَا جَهَاتِهِ وَتُسَاجِلُهْ

١٤

١ فَدَاوَيْتُهُ حَتَّى ٱرْفَأَنَّ نِفَارُهُ فَعُدْنَا كَأَنَّا لَمْ يَكُنْ بَيْنَنَا صَرْمُ

١٥

رَعَانِى أَشُبَّ ٱلْحَرْبَ بَيْنِى وَبَيْنَهُ فَقُلْتُ لَهُ لَا بَلْ هَلُمَّ إِلَى ٱلسَّلْمِ
وَإِيَّاكَ وَٱلْحَرْبَ ٱلَّتِى لَا أُرِيمُهَا صَحِيحٌ وَّلَا تَنْفَكُّ تَأْتِى إِلَى رَغْمِ
فَلَمَّا أَتَى خَلَّيْتُ فَضْلَ عِنَانِهِ إِلَيْهِ فَلَمْ يَرْجَعْ بِحَزْمٍ وَّلَا عَزْمِ
فَكَانَ صَرِيعَ ٱلْخَيْلِ أَوَّلَ وَهْلَةٍ فَبَعْدًا لَّهُ مُخْتَارَ جَهْلٍ عَلَى حِلْمِ

١٦

١ لَعَمْرُكَ مَا تَمِيمٌ أَهْلُ فَلْجٍ بِأَرْذَافِ ٱلْمُلُوكِ وَلَا كِرَامِ

١٧

أَخَذْتُ بِعَيْنِ ٱلْمَالِ حَتَّى نَهَكْتُهُ وَبِٱلدَّيْنِ حَتَّى مَا أُكَادُ أُدَانُ
وَحَتَّى سَأَلْتُ ٱلْقَرْضَ عِنْدَ ذَوِى ٱلْغِنَى وَرَدَّ فُلَانٌ حَاجَتِى وَفُلَانُ

١٨

١ وَكَمْ عَلَّمْتُهُ نَظْمَ ٱلْقَوَافِى فَلَمَّا قَالَ قَافِيَةً هَجَانِى

١٩

١ إِذَا مَا بَحْرُ خِنْدِفَ جَاشَ يَوْمًا يُغَطْمِطُ مَوْجُهُ ٱلْمُتَعَرِّضِينَا
٢ فَمَهْمَا كَانَ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّا وَرِثْنَاهَا أَوَائِلَ أَوَّلِينَا
٣ وَإِنَّا مُورِثُونَ كَمَا وَرِثْنَا عَنِ ٱلْآبَاءِ إِن مُّتْنَا بَنِينَا

* * *

٤ وَفِى يَوْمِ ٱلْكِلَابِ إِذَا غَزَتْنَا قَبَائِلُ أَقْبَلُوا مِنَّا سَبِينَا
٥ قَبَائِلُ مُذْحِجٍ ٱجْتَمَعَتْ وَجَرْمٍ وَّهَمْدَانٍ وَّكِنْدَةَ أَجْمَعِينَا
٦ وَحِمْيَرَ ثُمَّ سَارُوا فِى لُهَامٍ عَلَى جُرْدٍ جَمِيعًا فَٱدَّرِينَا
٧ فَلَمَّا أَنْ أَتَوْنَا لَمْ نُكَذِّبْ وَلَمْ نَسْأَلْهُمُ أَن يُّمْهِلُونَا
٨ قَتَلْنَا مِنْهُمُ قَتْلَى وَوَلَّى شَرِيدُهُمْ شِعَاعًا هَارِبِينَا
٩ وَفَاضَتْ مِنْهُمُ فِينَا أُسَارَى لَدَيْنَا مِنْهُمُ مُتَخَشِّعِينَا

٢٠

١ رُبَّمَا خُيِّرَ ٱلْفَتَى وَهْوَ لِلْخَيْرِ كَارِهُ

Nachträge zu den Stellennachweisen bei Schwarz.[1]

I. al-Qâlî, Nawâdir (cod. Paris.) 144[b]: V. 21—24, 26, 25, 27—29, 32—36, 46—52, Fragm. xiv, 53. — Buḥt. 348 ff.: V. 21—29, 32 — 39, 46, 48—50, 52, 53. — al-Ḥuṣrî, Zuhr (am Rande von 'Iqd) iii 126 ff.: V. 21—24, 26, 25, 27—29, 32—36, 46, 47, 49—53. — Ma'âhid 504: V. 21, 28, 34, 22, 46, 50 (dieselben wie in 'Ag. x 167 und Ḥiz. iii 259). — Maj. v 253: V. 21—24, 26, 25, 27—29, 32—35, 46, 47, 49—53. — **1**: Lis. xv 81. — **14**: Lis. xiv 157. — **50**: Lis. xiv 360.

II. **4** und **5**: Ḥansâ' ١٨٤.[2] — **6** und **7**: 'Aḍdâd 88. — **15**: Lis. viii 34. — (Tâj iv 203).[3] — **19**: Ḥansâ' ١٨٦. — **20**: Muḥâḍarât i 365. — **21—23**: Ḥansâ' ١٨٧.

III. **2**: Lis. vi 325. — (Tâj iii 455). — **12**: Tâj i[a] 294 (s. v. رنب).

IV. **4**: Lis. vi 350. — (Tâj iii 472).

VI. **1**: Ma'âhid 502. — Rauḍah 272.

VII. **1**: Jauh. ii 471. — Lis. xviii 261. — Muḥîṭ 590. — **2** und **3**: Bakrî 94. — **2**: Yâq. i 341. — Tâj vi 216 und viii 97.

VIII. al-Ḥafâjî, Šarḥ durrat al-gawwâṣ 176: V. 1—4, 6, 7, Fragm. xviii; (dieselbe Versfolge hat 'Ainî i 20, wonach die Angabe bei Schwarz, die das Fehlen von V. 5 nicht vermerkt, zu verbessern ist). — **7**: Lis. iv 191. — (Tâj ii 376.)

IX. al-Qâlî, Nawâdir 143[b] = Cheikho, 'ilm al-'adab iii 187 f.: V. 1—3, Fragm. xii.

XI. **3**: Jauh. i 244. — **6** und **7**: Lis. x 119. — **6**: al-'Aṣma'î, k. al-'aḍdâd (Cod. Vindob.) 148[b]. — 'Aḍdâd 202. — Tâj v 442 (s. v. فرع). — **10**: Naḍrah al-'igrîḍ (Cod. Vindob.) 15[b]. — **23**, **26**, **35**, **36**, **44**, **28**, **30** = Ḥâtim (ed. Schultheß) xl 1—5, 7, 8.

[1] Die nicht von selbst verständlichen Abkürzungen sind in meinem 'Aus ibn Ḥajar erklärt.

[2] Schwarz zitiert hier nach der kleinen Dîwânausgabe vom Jahre ١٨٨٨, trotzdem nach p. 21, Anm. 1 die große Kommentarausgabe Cheikhos maßgebend sein sollte; ich trage hier deren Seitenzahlen nach.

[3] Da Schwarz bei Tâj nach den Seitenzahlen zitiert, so setze ich hier für die bei ihm schon verzeichneten Zitate aus den ersten fünf Bänden die Seitenzahlen des älteren Druckes in Klammern.

XIII. Ma'âhid 502. — aš-Šumunî, Muṣnif II 122. — ad-Dasûq Ḥâšiyah II 59. — Muḥ. Bâqir 279. — 2: Howell, *Introd.* XIII.

XV. 3: Lis. VII 361. — (Tâj IV 139).

XVI. 2 und 3: Bakrî 539. — 3: Lis. VI 457. — (Tâj III 531

XVIII. Ma'âhid 503. — 2: 'Aḍḍâd 93. — (Tâj I[a] 276.)

XIX. 3: Lis. XIX 153.

XX. Ma'âhid 496, al-Fâsî, Takmîl 26[a]: V. 1—7, 12, 8—11, 1[3] — 'Iqd II 337: V. 1, 6, 7, 4, 8, 9, 12. — Zuhr (am Rande von 'Iqd III 125: V. 1, 2, 5, 4, 7, 12, 8—11, 13. — 'Abkâriyûs, Rauḍah 27[3] V. 1, 2, 4, 8, 9. — al-Jawâlîqî, Šarḥ 'adab al-kâtib (Cod. Vindob 176[a]: V. 1—4, Fragm. XI 2, 13. — al-Buḥturî, Ḥamâsah 101: V. 2—[5] 7. — aṣ-Ṣafadî, Šarḥ risâlat Ibn Zaidûn (Cod. Vindob.) 161[a]: V. 1[2] 8—11. — 1: Lis. VI 441 und XIV 248 (mit Fragm. XI 1). — Durra (Thorb.) 126, (Konstant. ١٢٩٩) 77. — al-Ḫafâjî, Šarḥ durrah 166. — Šarîšî II 121 (89). — Howell I 724. — Muḥ. Bâqir 218. — 8—11 Šarîšî I 97 (51). — 8 und 9: al-Buḥturî, Ḥamâsah 45. — Cod. Vindol Glas. 224, 50[b]. — Muḥ. Bâqir 218. — 8: Maq. ٢٢٧. — 10 und 11 al-Buḥturî, Ḥamâsah 98. — 11: Maq. ٢٢٥.

XXI. 7 und 8: al-Buḥturî, Ḥamâsah 299.

Stellennachweise zu den Fragmenten.

I. al-Jâḥiẓ, k. al-ḥaiwân (Cod. Vindob.) 317[a]; id. op. (Cod. Cai tabr.) I 107[b].

II. 1—6: Ma'âhid 505. — 'Ag. X 168. — 2: Lis. II 374. — [3] Lis. IV 266.

III. 1—6: Ma'âhid 505. — 'Ag. X 168. — 1—4: Yâq. IV 572. — 3 und 4: Yâq. IV 816. — Bakrî 648. — 3: Yâq. III 715. — Lis. I 450. — Tâj II 110 (s. v. نوج); 236 (s. v. نبج). — 7: Lis. IX 214. — Tâj 172 (s. v. ضبط).

IV. 1—3: Yaq. II 634. — 1. 2. 5. 6: Bakrî 487. — 1 und [4] Yâq. III 780. — 1 und 6: Yâq. III 608. — 2: Yâq. IV 473. — 4 und [5] Yâq. IV 662. — 5: Tâj II 518 (s. v. نشد). — 6: Yâq. II 398; III 36[4] — Lis. XI 105. — Tâj VI 170. — 7: Bakrî 702.

V. Ma'âhid 503. — 'Ag. x 166.

VI. Ma'âhid 502. — 'Ag. x 165.

VII. 1—5: Ma'âhid 505. — 'Ag. x 168. — Yâq. iv 716. — 1: Bakrî 567. — Tâj v 225 (s. v. ميط). — 3: Lis. xi 343. — Tâj vi 317. — 6—8: Ma'âhid 505. — 'Ag. x 165. — Ḥiz. iii 255. — Abkâriyûs, Raudah 273. — 2: 'Alfâẓ (cod. Lugd. Bat.) 552. — Lis. x 37. — Tâj v 385 (s. v. شبدع). — 10: Lis. ix 473. — Tâj v 346 (s. v. رجع). — 11: Tâj iv 144 (s. v. خوس; 'Aus ibn Ma'n).

VIII. al-Buḥturî, Ḥamâsah 31.

IX. Ma'âhid 503. — 'Ag. x 166. — Naṣ. 494 ('Aus ibn Ḥajar xix).

X. Lis. xx 326. — Tâj x 428.

XI. 1: Lis. xiv 248 (voran geht Dîw. xx 1). — 2: Ḥiz. iii 506. — al-Jawâlîqî, šarḥ 'adab al-kâtib 176[a] (zwischen Dîw. xx 1—4 und 13).

XII. al-Qâlî, Nawâdir 143[b] = Cheikho, 'ilm al-'adab iii 187 (voran gehen Dîw. ix 1—3).

XIII. 1—3: Yâq. i 794. — 3: Bakrî 184. — Tâj v 13 (بيض). — 4: Lis. xx 219. — Tâj x 381. — 5 und 6: Yâq. iv 198. — 6: Yâq. i 763. — Lis. xvi 208. — Tâj ix 147. — 7: Yâq. ii 844. — 8 und 9: Bakrî 133. — 8: Yâq. i 415. — 9: Yâq. iv 77. — 10: Lis. x 263; xix 293. — Jauh. ii 518. — Tâj v 525 (s. v. ودع); x 244. — Muḥîṭ 1412.

XIV. al-Qâlî, Nawâdir 144[b] (zwischen Dîw. i 52 und 53).

XV. al-'Askarî, Jamharat al-'amṯâl (Bombay) 93.

XVI. Ma'âhid 503. — 'Ag. x 166.

XVII. Ma'âhid 505. — 'Ag. x 165. — Ḥiz. iii 255. — 'Abkâriyûs, Raudah 273.

XVIII. 'Ainî i 20 (voran gehen Dîw. viii 1—4, 6, 7) = al-Ḥafâjî, Šarḥ durrat al-gawwâṣ 176.

XIX. 1—3: Yâq. i 650. — 4—9: 'Ag. xv 77 f. ('Aus ibn Ma'n).

XX. Ma'âhid 505.

Bemerkungen und Varianten zum Dîwân.

I. 1. مِنْ سَرِفٍ Yâq. ii 471: من شَرَف. — 11 Note f. l. فيه القنا eb. وآنَمَهَلَّ. — 14. جُمَّ عِظَامُعَا Lis. xiv 157: جَمّ عِظَامُها (جَمَّ). — كالعَوَج

وَٱنْهَلَّ, was die richtige Lesung ist; auch in Note w. ist dementsprechend zu verbessern. — **15.** Das zweite بِيضٌ ist unverständlich und wohl nur Dittographie statt سُودٌ; die Zusammenstellung سُودٌ قِصَارٌ findet sich auch v 2. Beide Stellen, in denen die weißen, hochgewachsenen Angehörigen der Edelrasse den kurzgewachsenen, schwarzen (dunkelfarbigen) Vertretern plebejischer Abkunft, bezw. Gesinnung entgegengesetzt werden, sind hochinteressant für die Ethnologie Arabiens in jener alten Zeit. — **22.** رُغْمِى Maj. v 253: أَنْ يَعُزَّ بِهِ رُغْمِى.[1] — الرَّغْمُ al-Qâlî, Buḥt., Zuhr III 127: أَنْ يُحَلَّ الخ; Ḥiz. III 259: أن يحل به رغم; Ma'âhid 504, 'Ag. x 167: أن ينال له رغم; Maj. l. c. أَنْ يُحَلَّ بِهِ ٱلرَّغْمُ; die Worte لَا يُحَاوِلُ غَيْرَهُ können nicht bedeuten ‚obwohl es niemand gegen ihn geplant', sondern etwa ‚er hatte keinen anderen Gedanken, als diesen'; doch dürfte wohl richtiger غَيْرَهُ zu vokalisieren sein, womit dann Schwarz' Übersetzung (p. 16) ungefähr übereinstimmt. — **23.** عَلَى قَذًى al-Qâlî على القذى. — **25.** وَبَادَرْتُ مِنْهُ ٱلنَّأْىَ Buḥt. فَبَادَرْتُ مِنْهُ الشَّأْى. — Zuhr III 127, Maj. l. c.: مَا كَانَ يُمْكِنُهُ ٱلسَّهْمُ مَا دَامَ فِى كَفِّهِ ٱلسَّهْمُ. — **26.** صَبَرْتُ عَلَى مَا Buḥt. حَفِظْتُ به مَا. — **27.** فِى ٱلْمُغَيَّبِ Zuhr III 127, Maj. l. c.: فِى مَغِيبِى. — **28.** وَٱلْإِثْمُ Ma'âhid 504, Ḥiz. III 259, 'Ag. x 167 والظلم. — **29.** وَيَعْصِينِى Zuhr l. c., Maj. l. c.: إِجَابَتِى — عَصْرُهُ al-Qâlî, Buḥt. غيرُه; Maj. l. c. عِنْدَهُ. — **32.** آتِقَاء Buḥt. تُقَاء (!). — رَعَايَتُهَا Maj. 254: رِعَايَتَهَا. — ظُلْمُ Buḥt. إِثْمُ. — **33.** بَارِقِى Zuhr l. c., Maj. l. c.: بَارِقَ. — يُشَاكِلُهُ al-Qâlî: يشاكهها, Zuhr l. c., Maj. l. c.: يُشَابِهُهُ; in der Escorialhandschrift dürfte يشاكهه stehen (nicht يشاكمه, wie Schwarz liest); so ist auch jedenfalls zu lesen. — **34.** وَيَسْعَى إِذَا Ma'âhid 504, Ḥiz. III 259: فاسعى لكى. — لِيَهْدِمَ صَالِحِى Ma'âhid, 'Ag. x 167: ويهدم الخ; Buḥt. لِهَدْمِ مَصَانِعِى; Zuhr l. c., Maj. l. c.: لِهَدْمِ مَصَالِحِى. — **35.** لَوَانِى Buḥt. بِأَنِى. — **36.** وَيَعْتَدَّ غُنْمًا Zuhr: ويعقد عنما. — **38.** وَأَلْجَمُ Buḥt. وَأَدْفَعُ. — أَبْلَغَ طَامِحٍ eb. ابلغ ظالم. — ٱلشَّغْبِ عَايَنَهُ eb. الخَصْمِ العُشْمِ عَادَتُهُ; dazu die Note ‚alterutrum delendum ex var. lect.'. — **39.** قِسْمَ هُوَ ٱلْقِسْمُ Buḥt. قَسْمَ هُو القَسْمُ. — **40.** يَكْسَبُ lies يَكْسِبُ. — **46.** فِى لِينِى لَهُ وَتَعَطُّفِى Ma'âhid, Ḥiz. III 259, 'Ag. x 167: فى لين له وتعطف. — **47.** وَخَفْضِ Maj. l. c.: وَخَفْضِى. — لِتُدْنِيَهُ die Lesung der Handschrift لتذنبه gibt allerdings, wie Brockelmann p. 473 zeigt,

[1] Die Vokalisation ist nur in Maj.

einen annehmbaren Sinn, und insofern ist Schwarz' Änderung unnötig; al-Qâlî hat jedoch in den Nawâdir tatsächlich die von Schwarz angenommene Lesart, die damit eine starke Stütze gewinnt. — وَٱلرِّحْمُ Maj. l. c. وَٱلرَّحْمُ. — 48. وَٱلْعَقْدُ al-Qâlî: ذو العقد, was erst einen verständlichen Sinn gibt; Buḥt. والأبُ; über die hier gebrauchte Redensart vgl. meine Bemerkungen in ‚Zwei Gedichte von al-'A'šâ' I. zu V. 95. — 49. الكَظْمُ hat al-Qâlî auch in den Nawâdir, sowie alle anderen Stellen, wo der Vers vorkommt, wodurch Schwarz' Konjektur bestätigt wird. — 50. ٱسْتَلَلْتُهُ Ma'âhid, Ḫiz. III 259, 'Ag. X 167, Zuhr l. c., Maj. l. c.: سَلَلْتُهُ. — وَقَدْ كَانَ Ma'âhid, Ḫiz., 'Ag. وان كان. — حِقْدٍ Ma'âhid, Ḫiz., 'Ag., al-Qâlî, Buḥt., Zuhr l. c., Maj. l. c., Lis. XIV 360, Tâj VIII 225: ضِغْنٍ. — يَضِيقُ بِهِ Zuhr l. c., Maj l. c.: يُصَوِّبُهُ. — ٱلْجِرْمُ Ma'âhid, Ḫiz., 'Ag. الحلم; Zuhr l. c., Maj. l. c.: ٱلْحَزْمُ. — 51. وَإِحْيَائِى al-Qâlî وإحنائى (bessere Lesart); Zuhr l. c., Maj. l. c.: أَحْيَانًا (بِرِفْقِى). — 53. فَأَطْفَأْتُ al-Qâlî وأطفأ.

II. 4. مِنَ Ḫansâ' ١٨٤: بِهَا. — 5. وَلَا eb.: وَمَا. — نَحْوَكَ eb.: فِى ٱلْقَوْلِ. — صَدَقُوا eb.: صِفَةٌ. — 6. تُجْزَى بِذَاكَ 'Aḍdâd 88: تَجْزِى يداك. — 7. وَإِنَّ eb.: فَأَنت. — دِعَامَةٌ eb.: دِعَامَةَ. — نَجَاةٌ eb.: نجاه. — 10. يُحَلُّ ... يُرْحَلُ al-Jaḥiẓ, Buḫalâ' 246: تُحَلُّ ... تُرْحَلُ. — 11. ٱنْتَحَاهَا ٱلْمُرْمِلُونَ eb. = ٱمْتَطَاهَا المُوقِدُونَ. — 15. الشَّمْطَ فِى حَجَرَاتِهَا تَغَاطَشُ eb. الشَّهْبَ فِى حُجَرَاتِهَا تَغْطَرَشُ. — تَحْفِلُ eb.: يَحْفِلُ. — 16. عَوَائِذُ eb.: غَوَائِبُ. — قُيَّلُ eb. = قُبَّلُ. — 17. إِذَا ٱحْتَفَلَتْ أَوْشَازُهَا eb.: إِذَا ٱحْتَدَمَتْ أَمْوَاجُهَا. — 18. فَتِلْكَ قُدُورٌ لَا تَزَالُ eb.: تَظَلُّ رَوَاسِيهَا رُكُودًا. — 19. يُقْصَى Ḫansâ' ١٨٦: يُبْزَى. — 20. وَتَأْبَى فَلَا تُعْطِى Muḥâḍarât I 365: ونأبى فلا نعطى. — تُخْبِلُ eb. = نختل (Druckfehler für نخبل?). — 22. ضُبَارِمَةٌ لَيْثٌ مُدِلٌّ مُؤَارِبٌ Ḫansâ' ١٨٦: شَرَنْبَثُ أَطْرَافِ ٱلْبَنَانِ ضُبَارِمٌ. — 23. أَخُو ٱلْعُرْفِ مَعْرُوفٌ لَهُ ٱلدِّينُ Ḫansâ' ١٨٧: أَخُو ٱلْجُودِ مَعْرُوفًا لَهُ ٱلْجُودُ. — دَامَتْ تِعَارٌ eb.: قَامَتْ تِعَارُ.

III. 2. حَزَابِىُّ الطَّوِىِّ Lis. VI 325: خَراتى الطَّوِىّ; Tâj III 455 (غرر): خراتى الطريق. — 12. يَفْرَعُ Yâq. III 173: يُفْرِع; Lis. I 420, Tâj I[a] 294 (رتب): يُفْزِعُ.

IV. 3. Schwarz' Änderung von فروعه in غُرُوبُهُ halte ich für unnötig; vgl. z. B. فَرْعُ ٱلْأُذُنِ bei Lane. — 4. يَدْرِ مَا Tâj III 472: يعرف; lies übrigens يُدْرِ مَا. — 6. تَبَدَّى richtiger wohl تُبَدِّى. — 13. عِظَامَ مَغِيلٍ. Wenn sich Schwarz nicht überhaupt verlesen hat, so glaube ich als

nächstliegende Verbesserung عِظَامًا مُجِيلَ ٱلْهَامِ vorschlagen zu sollen: ‚(Kamele) groß, mit stolzen Häuptern', wozu das folgende غُلْبًا رِقَابُهَا vortrefflich paßt. Die von Brockelmann vermutete ‚Größe der Augenhöhle' würde mit der von ihm betonten ‚Größe und Lebhaftigkeit des Auges' im Widerspruch stehn, da große Augenhöhlen tiefliegende Augen bedingen. — In dem in Note t. zitierten Verse muß die Lesung der Handschrift beibehalten werden (Metrum Ramal! Wâfir mit schließendem مُفَاعِلَتُنْ, wie Schwarz hat, wäre unerhört):

وَكَأَنَّهَا أَمَامَ ٱلْحَاجِبَيْـ * ـنِ قَدُومُ ٱلخ

‚sie (die Kamelin) gleicht (in Folge der Fleischlosigkeit ihrer Wangen mit ihrem Nasenrücken) vor dem Brauenbogen einem Beil'. — **26.** Die von Brockelmann p. 473 f. behauptete Auffälligkeit der Erwähnung der Peitsche hier wie xv 2 kann ich nicht anerkennen. Das Schlagen der Reittiere wird im Gegenteil sehr häufig erwähnt; ich begnüge mich mit den mir im Augenblicke gerade am nächsten liegenden Beispielen aus dem Dîwân von al-'A'šâ: E (Escorial-Handschrift des Dîwâns) 8ᵇ:

عَنْتَرِيسٍ تَعْدُو إِذَا مَسَّهَا ٱلسَّوْطُ كَعَدْوِ ٱلْمُصَلْصِلِ ٱلْجَوَّالِ

‚einer dahinstürmenden Kamelin, welche läuft, wenn die Geißel sie trifft, wie der Wieherer, der Vagant (Wildesel);' E 14ᵃ:

تُرَاقِبُ مِنْ أَيْمَنِ ٱلْجَانِبَيْنِ بِٱلْكَفِّ مِن مُّحْصَدٍ قَدْ مَرَنْ

‚(die Kamelin) scheut von der rechten Seite in der Hand eine feste, (durch das viele Schlagen) schon mürb gewordene (Geißel);' E 16ᵃ:

فَثَابَرَ بِٱلرَّمْحِ حَتَّى نَحَاهُ فِي كَفَلٍ كَسَرَاةِ ٱلْمِجَنّْ

‚(der Jagdbursche) gebraucht fleißig die Lanze auf seiner (des Rosses) Kruppe, die dem Rücken des Schildes gleicht, um es hin- und herzulenken;' E 20ᵃ:

طَلَبًا حَثِيثًا بِٱلْوَلِيدِ تَبُزُّهُ حَتَّى تَوَسَّطَ رُمْحُهُ أَكْفَالَهَا

‚(eine Roßstute) eilig dahinjagend mit dem Burschen, den sie dahinträgt, je nachdem seine Lanze mitten auf ihre Kruppe schlägt;' E 23ᵃ:

غَضُوبٍ مِّنَ ٱلسَّوْطِ زَيَّافَـ ـةٍ إِذَا مَا أَرْتَدَى بِٱلسَّرَابِ ٱلْأَكَمْ

‚(eine Kamelin) empfindlich für die Geißel, leicht auftretend, wenn die Höhen sich in Spiegeldunst einhüllen (d. i. zur heißen Tageszeit).' S. auch Ṭarafah, Mu'all. 38, 'Alqamah x 3, xiii 16, Imru'ulqais App. ii 4 u. ö. Auch der Vers des Salâmah ibn Jandal (Mufaḍḍ. xx 27), auf den sich Brockelmann beruft, ist eigentlich ein Beweis für den Gebrauch des Schlagens, denn es heißt dort: ‚es (das Roß) überholt den Gefährten um ein gutes Stück, selbst wenn es nicht geschlagen wird!'

V. 2. Über die eigentliche Bedeutung von سَيَحْمِلُهَا vgl. Goldziher zu al-Ḥuṭai'ah xl 20 und meine Bemerkungen in ‚Zwei Gedichte von al-'A'šâ' i, zu V. 39. — Zu السُّوطُ القِصَارُ vgl. die Anmerkung oben zu i 15.

VI. 1. بِذاتِ ٱلْجَرَائِمِ Ma'âhid 502, Abkâriyûs, Rauḍah 272: بذات الحرائم. — 8. وَٱحْتَفَزَ lies وَٱحْتَفَزَ, wozu die Erklärung der Note d. zu lauten hätte واحتفز هوّر عليه; der Sinn ist: ‚da reiste er in der Dunkelheit der Nacht, indem er die Nachtfahrt aufs eifrigste betrieb;' das Bild ‚er vergrub die Nachtfahrt', das sich aus Schwarz' Lesung ergibt, wäre denn doch gar zu seltsam. Die Konjektur غوّر für هوّر entfällt damit natürlich. — 9. بِهِ لَا بِهَا Die Bevorzugung des Hengstes vor der Stute an dieser Stelle ist sehr merkwürdig. — In Note h. lies mit Anschluß an die Vorlage كأنّها فلتّهُ أى لَحَتَّهُ ‚wie wenn sie (die Wüste) ihn (den Wanderer) entwöhnen, d. h. fernhalten wollte'.

VII. 1. أَعَاذِلَ Lane 803b أعاذِلُ. — يَأْتِى ٱلْقَبَائِلَ حَظَّهَا Yâq. iii 684 und 927: تأتى القبائِلُ حَظَّهَا. — 2. يُحْمِى Yâq. iii 927: يَحْمِى. — ٱلْمَكَابِلَ Yâq. i 341, 939, iii 684, 927, Bakrî 94, Tâj vi 216 und viii 97 الأكاحِلَ. — 3. أَكَمٍ Yâq. iii 684, Bakrî 94: أُكُم. — الصَّعَيْبِ Yâq. l. c. العصيب.

VIII. 1. لَعَمْرُ أَبِى رَبِيعَةَ 'Ainî i 20: فلا وأبى حبيبة; al-Ḥafâjî, šarḥ durrat al-gawwâṣ 176: فلا وأبى حنيفة. — مِنَ ٱلْأَرْضِ al-Ḥafâjî l. c.: عن أرض. — 2. لَكَانَ هَوَى 'Ainî i 21, al-Ḥafâjî l. c. وكان هو. — 3. وَدَسَّى 'Ainî i 21, al-Ḥafâjî l. c.: ودسّوا. — فَضَالَةَ al-Ḥafâjî l. c.: قضاعة. — 4. وَأَنَّ مَنْ قَدْ al-Ḥafâjî l. c.: ومن ينحو. — 6. يَذِلَّ 'Ainî i 21, al-Ḥafâjî, l. c.: يمرّ. — 7. ٱشْتَدَّ Durrah (Thorb.) 135, (Konst.) 83, al-Ḥafâjî l. c. أَشْتَدَّ.

IX. 3. وَإِنِّى حَقًّا al-Qâlî, Nawâdir 143b, Cheikho, 'ilm al-'adab iii 187: وَأَعْلَمُ أَنِّى.

X. 2. تَعَاقَلَ Bayân I 140: تغافل. — 3. إِذَا ٱجْتَمَعُوا حَضَرْتَ فَجِئْتَ رِدْفًا وَرَاءَ Bayân I 141 und II 50: إذا اجتمع القبائل جئت ردفا أمام. — 4. عَصَا ٱلْخُطَبَاءِ فِيهِمْ Bayân II 50: العصا الخطباء يوما — نَكْفِى Bayân I 141 und II 50: تكفى.

XI. 6. خَيِّى 'Aḍḍâd 202: حَىّ. — فَفَرَّعُوا eb. (Var.): فأفرعوا. — 10. قُمْتُ Naḳrah 15ᵇ: قلت. — 24. مُسَهَّدًا lies مُسَهَّدَا s. o. S. 251. — 26. جَمَعَ ٱلْمَالَ Ḥâtim ٣٣, 14, Naṣ. 120: ضَنَّ بِٱلْمَالِ. — وَأَعْدَدَا eb.: وَصَرَّدَا. — 28. هُزْلًا Ḥâtim ٣٣, 19, Naṣ. l. c.: هَزْلًا. — تَرَيْنَ man erwartete eher تُرِينَ: ‚vielleicht sehe ich, was du mir zeigst (nämlich einen Freigebigen, der an der Auszehrung gestorben) oder einen Geizhals, der ewig ist.‘ — 30. فَغُضِّى Ḥâtim ٣٤, 1, Naṣ. l. c.: فَكُفِّى. — غَائِبَتِ eb.: تَٱلْحَيْنَ. — مُسْنَدَا so auch bei Ḥâtim l. c.; lies aber im engeren Anschlusse an die Vorlage مُشْهَدَا. (Die Fußnoten 2 und 3 bei Schwarz p. ٣٩ sind vertauscht). — 35. أَسًى Ḥâtim ٣٣, 15, Naṣ. l. c.: أَلا. — مُعَتَّدَا eb.: مُعَبَّدَا. — 36. دَعِينِى وَمَالِى Ḥâtim ٣٣, 16, Naṣ. l. c.: ذَرِينِى وَحَالِى. — 44. فَلَا تَجْمَعِى بَذْلِى وَوُدِّى وَنُصْرَتِى وَأَنْ Ḥâtim ٣٣, 17, Naṣ. l. c.: أُعَاذِلَ لَا ٱلوكِ إِلَّا خَلِيقَتِى فَلَا.

XIII. 1. رِجَالًا 'Ag. x 165: أناسا. — 2. تَعْثُرُ Ḥiz. III 258, Bâqir 279, Howell, *Introd.* XIII: يَعْثُرْنَ. — عَوَائِدُ Ma'âhid 502, 'Ag. x 165, Dasûqî II 59, Ḥiz. l. c., Bâqir l. c., Howell l. c. نَوَادِبُ.

XV. 1. S. ٣٣ Note b. ist mir der Grund für die Änderung von تَبَغَّى in يتغنّى durch Schwarz unerfindlich; der Kommentator will doch offenbar sagen: ‚al-muḥazzij ist jener, welcher (der Kamelin durch Zuruf) befiehlt (niederzuknien).‘ — 3. أُقِلَّ Lis. VII 361: أَقَلَّ. — تِلَادِى Lis. l. c., Tâj IV 139 (حوس): بلادِى. — 5. بَعَاعَهَا vielleicht ist hier besser بِقَاعَهَا zu lesen: ‚die Leute rissen, durch die Abwesenheit des Besitzers verführt, das Überschwemmungsland (der Palmen, die bekanntlich sumpfigen Boden brauchen) an sich;‘ بَعَاعَهَا von بَعَّ ‚in Strömen gießen‘ könnte zwar vielleicht eine ähnliche Bedeutung besitzen, doch ist mir kein Beleg dafür bekannt.

XVI. 1. أَرَادَتْ Yâq. IV 642: رددتُ. — هُدَاةً eb.: هواة. — 3. نُوِّمَتْ Lis. VI 457: نُوِّمْتَ. — أَرْتَمِى Lis. l. c., Tâj III 531 (كسر): أَرْتَقِى. — لَابَةٍ Yâq. IV 642: لاية. — وَٱلْمُكَسَّرُ Lis. l. c.: وَٱلْمُكَسَّرِ. — 4. تُسَاقِطُ أَوْلَادَ ٱلتَّنَوُّطِ Bakrî 140: تَسَاقَطَ أولادُ التَّنَوُّطِ.

XVII. 1. نَخْلَتَا Yâq. I 157: نَخْلَهَا; vgl. Brockelmann 474, 5. — 2. مُحْتَجِزُ Yâq. l. c.: محتجرُ. — 3. مُعَقَّلٍ eb.: مُغَفَّل.

XVIII. 1. عِرْسِى Ma'âhid 503, 'Ag. x 166: ليلى. — وَمَا بَعْلُهَا Ma'âhid l. c., 'Ag. l. c.: وما شيخها: Bakrî 75 und 96: ولا رَبُّها. — 2. إنَّ Ma'âhid l. c., 'Ag. l. c., Bakrî ll. cc.: وإنّ; Lis. I 39, Tâj I[a] 276 (ردب), 'Aḍḍâd 93: فإنَّ. — وَأَبْنَ ... رَبِيبَ 'Aḍḍâd l. c.: وابنُ ... رَبِيبُ, wie die Escorialhandschrift; die Änderung Schwarz' halte ich für unnötig.

XIX. 3. وَمَدْفَعُهُ أَكْنَافُ Lis. XIX 153: ومَدْفَعُه أكْنافُ.

XX. 1. تَغْدُو Ma'âhid 496, Ḥiz. III 505 und 507, Ḥam. 502, 'Iqd II 337, Durrah (Konst.) 77, al-Ḥafâjî, Šarḥ durrat al-g. 166, Šarîšî II 121 (89), al-Fâsî 26[2]: تَغْدُو; Zuhr III 125: تأتى. — 2. Der Vers lautet 'Ag. x 164:

وَأَىِّ أَخٍ تَبْلُو فَتَحْمَدُ أَمْرَهُ إِذَا لَجَّ خَصْمٌ أَوْ نَبَا بِكَ مَنْزِلُ

dies könnte die ursprüngliche Form des Verses sein, da möglicherweise die im Dîwân rezipierte erst durch Reminiszenz an 'Aus ibn Ḥajar XXXI 47 entstanden sein dürfte. — ٱلدَّائِمُ al-Ḥansâ' ١٨٦: الصادق. — ٱلْعَهْدِ Zuhr III 125: الودّ. — أُحْلُ Ḥam. 502, al-Jawâlîqî, Šarḥ 'adab al-kâtib 176[a], Rauḍah 283: أُحْنُ; al-Ḥansâ' أُحُكَ (?). — إنْ أَبْزَاكَ خَصْمٌ 'Ag. VII 136: إن آنداك خصم; Buḥt. 101: إذَا حَالَ دَهْرٌ; Zuhr III 125, aṣ-Ṣafadî 44[b]: إذا ناب خطب; Ma'âhid 496: أباراك خصم; Rauḍah 273: إذا خان. — 3. عَدَاوَةٍ وَأَحْبِسُ Buḥt. 101: قَرَابَةٍ فأحبِسُ. — غَرِمْتَ 'Ainî III 439: عدمت. — 4. وَإِنْ 'Iqd II 337: إذا. — يَوْمًا aṣ-Ṣafadî 44[b]: ليوم. — صَغَتْ إلى Ḥiz. III 506, Zuhr III 125: صبرت إلى; aṣ-Ṣafadî l. c.: أصبَر فى; 'Iqd II 337: رجعت إلى. — يَوْمٌ Ḥiz. III 506, 'Ainî III 439, Buḥt. 101, al-Jawâlîqî l. c., aṣ-Ṣafadî l. c., 'Iqd l. c., Ma'âhid 496: يَوْمًا. — مِنْكَ آخَرُ Zuhr III 125 آخر منك; aṣ-Ṣafadî l. c.: أخرًا منك. — مُقْبِلُ aṣ-Ṣafadî l. c.: أوّل. — 5. مَسَاءَتِى وَسُخْطِى Buḥt. 101: مُخَامِرًا أذاتى. — رِيبَتِى Ḥam. 503, Ḥiz. III 506, 'Ainî III 439, Ma'âhid 496: ريثتى; Buḥt. l. c.: نيّتى; Zuhr III 125: رتبتى. — مَا تَعَجَّلُ Buḥt. l. c.: لكَ مُعْضِلُ. — 6. مُجْمِلُ ... لَذُو ضَغْمٍ 'Iqd II 337: بجمل ... وما صلح. — 8. أَنْتَ aṣ-Ṣafadî 161[a]: كنت. — طَرَفِ Maq. 267: شَرَفِ. — 9. مَزْحَلُ Buḥt. 45: مَعْدِلُ; 'Iqd II 337, Zuhr III 125: مرحل; Rauḍah 273: مزجل. — 10. صَاحِبِى Ḥam. 503, Buḥt. 98, Ḥiz. III 506, 'Ainî III 439, Ma-

'âhid 496, aṣ-Ṣafadî 161ᵃ, Zuhr III 125, Šarîšî I 67 (51): صَاحِبٌ. — كُنْتُ Buḥt. l. c.: هِجْرَةٌ; Zuhr l. c.: طيّتى; Šarîšî l. c.: خلفتى. — ظِنَّتِى aṣ-Ṣafadî l. c., Zuhr l. c.: كان يفعل. — **11.** أَدُمْ Buḥt. 98: يَدُمْ; أَفْعَلُ aṣ-Ṣafadî 161ᵃ: أقم. — ذَاكَ Zuhr III 125: العهد. — أَتَحَوَّلُ Buḥt. 98: يَتَحَوَّلُ (die Varianten bei Buḥt. sind in den ursprünglichen Text, der mit dem des Dîwâns übereinstimmt, mit صح hineinkorrigiert). — **12.** وَاصِلَ aṣ-Ṣafadî 161ᵃ: أوصل. — **13.** عَلَيْهِ al-Jawâliqî 176ᵃ: إليه. — آخِرَ eb.: باقى.

XXI. **6.** خَتْلِى Brockelmanns Verbesserungsvorschlag (474) حَبْلِى halte ich für unnötig; der Vers gibt auch so einen guten Sinn: ‚Ich habe mich über Leute gewundert, die den Untergang gewünscht haben ohne Blutrache, die (zu nehmen und dadurch der einzige entschuldigende Grund dafür) gewesen wäre; aber meine List hat sie herumgekriegt (d. h. ich habe sie durch List daran verhindert und so gerettet).' — **7.** تُنْسِنِى ٱلْأَجَالُ Buḥt. 299: تُنْسِىَ ٱلْأَمَالُ (bessere Lesart). — يُقَيِّدُنِى eb.: يُقَيِّدُنِى. — **8.** وَأَصْبَحُ هَادِىَ Buḥt. 299: وَيُصْبِحُ هَادِىَّ. — حِكْمَتِهِ eb.: حُنْكَتِهِ. — **12.** جَرَّ lies in Anlehnung an die Schriftzüge der Vorlage حَلَّ ‚es löste den Strick von seinem Angesichte mein Erspartes (das ich als Löse- oder Wehrgeld für ihn hingab)'.

Bemerkungen und Varianten zu den Fragmenten.

I. **2.** ٱلْعَشِىِّ die Cambridger Handschrift des k. al-ḥaiwân hat العين.

II. **1.** بياتى Ma'âhid: بتاتى. — **2.** وَإِنَّ 'Ag., Lis. II 374: فَإِنَّ. — **3.** لَنْ تُوَاتِى ‚weil sie sich in mich nicht schicken wollte?' (Schwarz p. 19); übersetze: ‚es war kein Auskommen mit ihr.' — **4.** وَخَلَّتْ 'Ag. وخلت. — ٱللَّقَفِ 'Ag. بمنخرف. — **5.** دَائِبَةٌ 'Ag. دانية. — بِمُنْخَرِفٍ 'Ag. أنف. — **6.** بِعَنْسِ 'Ag. بعس. — ٱلْعِيدِيِّ 'Ag. العودى. — شِحَاتٍ 'Ag. سحات. Die Schwierigkeiten dieses Verses, die für Schwarz unüberwindlich waren, da er keine andere Vorlage hatte, als 'Ag., sind durch die von den Ma'âhid überlieferte Gestalt zum größten Teile beseitigt; was unter den ‚îditischen' Kamelen zu verstehen ist, hat van Vloten *WZKM.* VII 239 u. in anderem Zusammenhange erörtert.

Über die Etymologie dieses Namens vgl. Lane s. عود und das Scholion zu Hud. 272, 35 in *ZDMG.* xxxix 471, 1. Der Vers ist also zu übersetzen: ‚Doch laß sie, oder such sie zu erreichen auf einer Stute stark von Brust von den ʿîditischen Kamelen unter schlanken Dromedaren.‘

III. 1. زَبْعًا Yâq. iv 572: رُبْعًا. — بِٱلْمُعَبَّرِ 'Ag. x 168: بالمعير. — قَرَّنَاهُ 'Ag. l. c.: قرناه. — Schwarz' Übersetzung der zweiten Vershälfte beruht auf einer mißverständlichen Auffassung der Wortes قَرَّنَاهُ; die zwei miteinander wechselnden kalten Winde, meistens Ost- und Nordwind, auf der Wohnungsspur sind ein ständiges Requisit im Nasîb der Qaṣîden; vgl. meine Anmerkung in ‚Zwei Gedichte von al-ʾAʿšâ‘ i, zu V. 2. — 2. أَرْبَبْتَ عَلَيْهِ 'Ag. l. c.: أربت عليها. — زَادَةٌ حَضَرْمِيَّةٌ Yâq. l. c.: رادةٌ حضرميّةٌ. — كَأَنَّ Maʿâhid 505: قد كان. — ٱلْمَضَابِجَا 'Ag. l. c.: المضابجا; Maʿâhid l. c.: المصالحا. — Schwarz' Übersetzung verbindet unrichtiger Weise أَرْبَبْتَ mit قَرَّنَاهُ und faßt زَادَةٌ u. s. w. als eine Erklärung dazu. Die ‚wilden Tiere‘, die in der Wetterwolke zu ‚heulen‘ scheinen, sollen wohl das المضابجا der 'Ag. wiedergeben. Ich glaube aber dieses Wort eher für den Plural von مَضْبُوحَةٌ ‚Feuerstein‘ halten zu sollen; der Blitz in der Wolke wird mit dem Aufleuchten des Funkens in dem geschlagenen Steine verglichen. Indessen schien mir die Lesart in Yâq. auch in diesem Falle (vgl. Schwarz p. 19, Anm. 1) die vorzüglichere zu sein. Die beiden Verse sind also folgendermaßen zu übersetzen:

1. ‚Den Halteplatz in al-Muʿabbir erkenne ich wohl, da er sich deutlich abhebt; den ganzen Tag wechseln die daselbst vorherrschenden zwei kalten (Winde) mit einander ab;

2. Darüber weilt beständig ein ḥaḍramautischer Wechselwind und ein donnerndes (Gewölk), in dem gleichsam Fackeln lodern.‘ — 3. فَجَوْزَ ٱلْعُذَيْبِ 'Ag. x 168, Lis. iii 450, Tâj ii 236 (نبع); Yâq. iv 816, Bakrî 648: فَجَوْزَ العُذَيْبِ; Yâq. iii 715: فَجَوَّ العُلَيْبِ; Yâq. iv 572: فَجَوْزَ العُلَيْبِ. — فَٱلنَّوَائِجَا Tâj ii 110 (نوج): فالنوائجا. — 4. فباتت 'Ag. l. c.: فباتت. — ٱلشَّامِيِّينَ 'Ag. l. c.: الشاميين; Yâq. iv 572: الشامتين. — ٱلشَّامِيَّاتِ 'Ag. l. c., Yâq. iv 572: الشامتين; Yâq. iv 816: الشانّات. — 6. تَتَّقِينَ ٱلْجَارِيَاتِ 'Ag. x 168: تتبعين الحادثات; letztere Lesart dürfte wohl eine Abschwächung oder besser Verhüllung für jenen

an heidnischen Aberglauben gemahnenden ursprünglichen Ausdruck sein.

IV. **2.** خَرْجُهَا wäre vielleicht besser zu lesen: حِرْجُهَا? — فَطُلُولُهَا Yâq. IV 473: وطلوعُها. — فَمَرَابِدُهُ Yâq. II 634, IV 473: فمَرَابِدُهُ. — **5.** ٱلْغُلَّانِ Tâj II 518: الغلان (?). — غُلَّانِ مُنْشِدِ Yâq. III 780, IV 662: من جنب مُنْشِدِ. — **6.** ٱلْجَفْرِ Yâq. III 364, Lis. XI 105, Tâj VI 170: الجَفْرِ.

V. **2.** جَالِسِينَ 'Ag. X 166: حابسين. — **5.** تُقْرِبَنْ 'Ag. l. c.: تقربا. — **6.** وَأَيْسِرِ 'Ag. l. c.: وأبشرى.

VI. **1.** ثُوَرْ Ma'âhid 502: نور.

VII. **1.** مَرَابِعُ Tâj V 225 (ميط) مراتع. — **2.** عَصْرِ 'Ag. X 168: غصن. — عَفَا 'Ag. l. c.: عسى; Yâq. IV 716: عسا. — يُعَوِّضُ جَارِغُ 'Ag. l. c.: نعوّض جارع. — **3.** ٱلْوَدَّ خَادِعُ Yâq. l. c.: الحبّ جارعُ. — **4.** نَبَا شَبَابُ Yâq. l. c.: نُبَاشِرُونَ. — تَرْغَنَا Ma'âhid 505: تروع. — **5.** بِلَيْلِ Yâq. l. c.: كليلى. — تُؤْتِى Yâq. l. c.: تردّ. — ٱلْوَدَائِعُ 'Ag. l. c. الصنائع. — **6.** وَإِنَّكَ 'Ag. X 165, Ḥiz. III 255, Rauḍah 273: إنّك. — ثَمَّ Ḥiz. l. c., Rauḍah l. c.: يمّ. — **7.** وَسِقَايَاتُ Ḥiz. l. c., Rauḍah l. c.: فى سقايات. — **9.** بِغِرَّةٍ Lis. X 37, Tâj V 385 (شبدع): بِقُوَّةٍ. — **10.** يَأْتِى Lis. IX 473: مابى (?). — **11.** Tâj IV 144 (خوس): بأخوس (vgl. Dîw. XV 3).

VIII. **2.** بُنَاتُ Naṣ. 494 بُنَاةُ.

XIII. **4.** تُغَاوِلُهُ Tâj X 381: تعاوله. — **6.** فَبُونِ Yâq. I 763, Lis. XVI 208: فبَوْنٍ. — **9.** بِٱلْقُرْنَتَيْنِ Yâq. IV 77: بالقريتين. — **10.** وَادِعُ لَيِّنُ Lis. X 263, Tâj V 525 (ودع) لَيِّنٌ وَادِعُ. — جَحَاتِهِ Lis. l. c., Tâj l. c.: حَاتَه.

XVII. **1.** حَتَّى نَهَكَتْهُ 'Ag. X 165: لمّا نهكته.

XIX. **3.** stimmt fast wörtlich überein mit 'Amr ibn Kulṯûm Mu'all. 81.

Nachwort. Einen Teil der Varianten aus der Ḥamâsah al-Buḥturîs hat auch de Goeje in seiner inzwischen erschienenen Besprechung *DLZ.* XXIV 1957 ff. mitgeteilt. Die Verse 39—45 der Qaṣîdah I fehlen nicht nur bei Buḥt., sondern auch Nawâdir, 'Ag., Ma'âhid, Ḥiz., Zuhr, was die von de Goeje ausgesprochene Vermutung, die Stelle gehöre überhaupt nicht an den ihr im Dîwân angewiesenen Platz, sehr wahrscheinlich macht.

Die altägyptische Bezeichnung der Trogodyten bei den Klassikern.

Von

W. Max Müller.

Soviel ich weiß, sind die Gelehrten bisher noch nicht auf die für Ägyptologen wie Afrikanisten gleich wichtige Erklärung eines bei klassischen Schriftstellern erwähnten Volksnamens aufmerksam geworden.

Plin. 6, 29, 33 (Sillig 167) (am Weg vom Casius Mons nach Heroonpolis) adcolunt Arabes Autei; ebenso wohnen am Weg von Berenice nach Coptos (oder um Berenice selbst?) Arabes Autei et Zebadei (Var. G(n)ebadei), dann kommt die Trogodytice. [Andere Autei, Kap. 32, in Arabien, gehören natürlich nicht hierher.] Die Aut(a)ei bewohnen also die ganze Wüste östlich von Ägypten.

Ptol. 4, 5, schließt die Beschreibung des Ostufers Oberägyptens mit Syene ‚dann (kommt) der Dodekaschoinos, im Osten von dem die Adaioi genannten Araber sind' ἧς ἀπ' ἀνατολῶν εἰσιν Ἄραβες καλούμενοι Ἀδαῖοι (Var. Αἰδαῖοι, Ἀδδαῖοι). Diese entsprechen sachlich den Aut(a)ei bei Plinius.

Daß in allen diesen Stellen ‚Araber' nicht die semitische Bedeutung hat, setze ich als bekannt voraus. Es heißt zunächst einfach: Nomaden, Hirtenstämme. Vgl. ganz analog Plin. 6, 29: Juba tradit accolas Nili a Syene non Aethiopum populos sed Arabum esse usque Meroën. D. h. diese Jubastelle trennt zwischen den ansäßigen, Ackerbau treibenden ‚Äthiopen' und einer Nomadenbevölkerung, also

den heutigen Nuba und den von Syene bis Meroë, oder, um einen modernen Begriff einzusetzen, bis Charṭûm, auf dem Ostufer streifenden Bischârîn. Will man aber auch eine ethnologische Unterscheidung finden, so ist es die zwischen den negerähnlichen Nuba und den hamitischen, also den Arabern einigermaßen ähnlichen, Wüstenstämmen. Genau so bei Ptolemäus. Also ganz wie heute: bei Aswan-Syene stießen nicht nur Ägypter und Nuba zusammen, sondern auch die Bischârîn haben und hatten dort ihre uralte Niederlassung, um Vieh, Jagdbeute etc. nach Ägypten zu verhandeln. Ihre Zeltniederlassungen zogen sich nach Ptolemäus den ganzen Katarakt entlang, von Aswân bis Schellâl-Philae, würde man jetzt sagen, obwohl das Hauptlager, wohl damals wie heute, vor den Toren der festen Grenzstadt Syene lag. Das heutige Bischârînlager hat sich zusammen mit dem alten Aswân etwas verschoben. Aber sonst sind die Verhältnisse stabil geblieben; der heutige, dem Touristen in seinem jämmerlichen Zeltlager südöstlich von Aswân, Gazellenhörner etc. verhandelnde und Baḳschîsch abnehmende Bischâri ist in jeder Beziehung der Nachkomme der Adaei, wie sie Ptolemäus beschreibt.

Nun zum Namen. Er ist anscheinend synonym mit Ichthyophagen, der älteren Bezeichnung bei den Griechen und Trogodyten oder (weniger richtig!) Troglodyten, welch letzterer Name mehr für die in den Bergen der Ostwüste über Syene hinausstreifenden Banden desselben Volkes gebraucht wird, die den jetzigen Ababde entsprechen. Diese nennt Plinius oben Autei, was natürlich dasselbe wie Adaei ist; daß die Ababde einst bis Suez und darüber hinaus streiften, weiß noch die arabische Überlieferung. Nationale Namen für dasselbe Volk scheinen in ‚Blem(m)yer und Megabarer' vorzuliegen; der letztere bezeichnet wohl nur einen besonderen Stamm[1] des großen

[1] Wer sich mit den Lautübergängen der hamitischen Sprachen beschäftigt hat, kann den Verdacht nicht unterdrücken, daß Megabarer und Ble(h!)myer (koptisch oberägyptisch Belehmu!) nur verschiedene Wiedergaben desselben Wortes sind. Doch vergleiche man eine sehr ansprechende Vermutung Reinisch's, *Bedauye-Wörterbuch*, S. 47, wonach das noch heute im Bedauye gebrauchte *bálami* ‚Wüstenbewohner, Beduine' auf die arabische Wurzel بلم zurückgeht und daraus ‚Blemmyer' abgeleitet ist. Dann würde der Name Megabari freilich eher davon zu trennen sein.

Volkes. Blemmyer oder ähnlich werden sich die Leute selbst genannt haben. Ich halte es für sicher, daß die Butostele (Z. 6) das Nomadenvolk mit bezeichnen will, was man *Bal-mou*, *Mar-mu* oder ähnlich gelesen haben könnte, jedenfalls ohne Wiedergabe des *h* (vgl. auch die verstümmelt aussehende, unterägyptisch-koptische Aussprache *Balnemmôui*). Ob aber darin mehr als eine Angleichung an einen alten (bei Ḥa'tšepsut, Dḥutmose III etc. vorliegenden) nubischen Namen vorliegt, oder ob ein wirkliches Entsprechen (?) des Namens jener (allerdings auch hamitischen!) Völkerschaft anzunehmen ist, kann ich hier nicht weiter untersuchen.

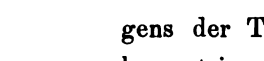
Autaei-Adaei kann ein Spezialname eines Stammes sein (dagegen spricht aber Plinius), oder aber eine rein ägyptische Bezeichnung des ganzen Volkes, parallel jener, offenbar aus der (z. B. von Plutarch erwähnten) ‚Troglodytensprache' entnommenen Benennung Ble(h)myer, Blemmyer. Die letztere Annahme ist offenbar die richtige.

Betrachten wir den Namen als ägyptisch, so ist vor allem bei Ptolemäus festzuhalten, daß in griechischen Wiedergaben ägyptischer Wörter *d* immer nur nach einem *n* (assimiliert oder ausgesprochen) vorkommt. Die Urform des spätägyptischen Wortes mußte also **An-dasi* sein. Die Form *Autei* bei Plinius scheint tatsächlich noch so lauten zu sollen. Assimilation und Verschwinden eines *n* vor *t* ist einer der gewöhnlichsten Vorgänge im Koptischen, vgl. das Relativ *et* für altes *(e)nty*. Ob bei Ptolemäus Spuren des *n* irgendwie in den Varianten vorliegen, können wir dahingestellt sein lassen; Plinius genügt dafür.

In **Antaei* haben wir nun aber die genaue Wiedergabe des uralten Trog(l)odytennamens bei den alten Ägyptern. Über diesen

---

Für entstellt halte ich die Angabe Plinius 6, 30, 35 (Sillig 189): dein contra Meroen Megabarri, quos aliqui Adiabaros nominavere, oppidum habent Apollinis. Danach wäre das Stammesgebiet der Megabarri im äußersten Süden, im heutigen Etbai, zu suchen. Aber daneben steht eine deutliche Angabe, daß die von Edfu über Redêsijeh führende Wüstenstraße damals wie heute eine starke Ansiedlung der Wüstenstämme bei Edfu-Apollinopolis veranlaßte, und bringt die Megabarri wieder mit dieser zusammen, so daß sie auch ganz im Norden gewohnt hätten. Das kann nicht richtig überliefert oder von Plinius ausgeschrieben sein.

kann ich hier nicht erschöpfend handeln. Die älteste Schreibung ist immer stark abkürzend. Die alte religiöse Zeremonie ‚des Schlagens der Trog(l)odyten'  erwähnt schon der Palermostein, 1, c, kaum einen Feldzug gegen die Barbaren.[1] Das weist wohl auf die bittere Feindschaft zwischen den ackerbauenden Ägyptern und dem räuberischen Wüstengesindel hin. Ob die Verwendung von zwei (oder vier?) ‚vorderländischen Trogodyten' als Totenopfer, *Mém. Miss. Franç.* v, 452, in altertümlichen, wohl in der 18. Dynastie nicht mehr verstandenen, Bildern hierher gehört, weiß ich nicht. Da der Ausdruck (wenigstens im neuen Reich) auf die Nubier im allgemeinen angewendet wird, vermute ich, es sind auch dort einfach nubische Sklaven, Neger, als die billigsten Sklaven gemeint, nicht gerade Trogodyten. Noch ältere Stellen sind die für das abgeleitete Wort ‚Trogodytenbogen', das als schon Pyr. N. 494 vorkommt und so oft später. Eine Anzahl alter Stellen habe ich auch *Asien und Europa*, S. 22, gesammelt, für das Volk wie für das abgeleitete Wort. Als sehr seltsam merke ich die Orthographie Pap. Kahun 1, 5; 3, 7 an, als ob man für den Völkernamen ‚die Nisbe' nicht von dem Singular (‚Felskegel, spitzer Berg'?), sondern von dessen Plural gebildet habe. Die Pluralendung *-tyw* schreibt man erst im neuen Reich aus. Für die Aussprache haben wir aus der Spätzeit das Wortspiel, *Edfu* 150: (ich gebe dir den Trogodytenbogen) . Ombos, Nr. 592, schreibt den Namen , Nr. 611 (der Bogen wiederholt, um die Endung *y* auszudrücken). Also hat der Singular die Konsonanten *'nty* oder (nach dem anderen Doppelwert des) *ynty*. *Edfu* 125 liefert freilich die Allitteration mit *ptpt*; aber das beweist nur, daß man das alte Wort ‚Trogodytenbogen' nicht mehr ganz verstand und etymologisch mit alt *pzt, pdt, pide(t)*, kopt. ⲡⲓⲧⲉ ‚Bogen' zusammenbrachte. Das *p*, welches man dem Wort ‚Trogodyte(n)' so irrig vorsetzt, stammt wohl zusammen

[1] Vgl. die Monographie von J. Capart, *La fête de frapper les Anou*, in der freilich manches nicht hierher Gehörige steht.

aus dem Singularartikel und der falschen Etymologie. Wahrscheinlich verrät sich hier auch die Assimilation des *n* an das folgende *t*. Einigermaßen macht schon diese Stelle die Auffassung des zweideutigen Anfangsbuchstabens 𓇋 als א, nicht als *y*, י, wahrscheinlich. Indessen ist das problematisch, so daß die klassische Wiedergabe Ἀδαῖοι und *Autei* — **Ant(a)ei* eine nicht unwichtige Entscheidung dieser Frage liefert. Die spätägyptische Aussprache war also *Ante*, (älter *Antey*) und nachlässiger daneben *Ate*. Dazu stimmen die anderen Überlieferungen.

Dadurch ergibt sich, scheint es, noch ein weiteres Resultat, nämlich eine gewisse Erklärung der Gründe, nach denen die Griechen den Riesen Antaeus in dem Gott der oberägyptischen Stadt Antaeopolis wiederfinden wollten. Golenischeff hat *ÄZ.* 20, 1882, 145 und 32, 1894, 1, mehrere Abbildungen des Lokalgottes von Antaeopolis nachgewiesen. Dieselben lehren uns, daß der Gott in mehr oder weniger unägyptischer Kriegstracht dargestellt wurde; teilweise ist dieselbe schon ganz die eines spätrömischen Soldaten geworden. Dazu hat ‚Antaeus' aber eine (*ÄZ.* 1894 sehr seltsam entstellte) Federkrone; der ältere Typus des Kopfschmuckes weist dagegen auf zwei emporstehende Straußenfedern im Haar. Dadurch kommen wir auf den richtigen Weg. Eine oder mehrere Straußenfedern tragen im Altertum alle barbarischen Afrikaner, die Libyer wie die östlichen Wilden, die Roten wie die Schwarzen; daher auch die ägyptischen Soldaten, die ja immer Barbarentracht nachahmten, wie ich *Asien und Europa*, S. 3, gezeigt habe.[1] Diese Tracht ist bis auf den heutigen Tag bei manchen Ostafrikanern erhalten: eine Straußfeder wird ins Haar gesteckt für jeden erschlagenen Feind. Vgl. Schleicher, *Somalitexte*, 9, 1; Reinisch, *Somaliwörterbuch* 246b über diese Sitte der Ejssa-Somali. Der oberägyptische ‚Antaeus' wird also als Soldat, Jäger, oder (was auf dasselbe hinausläuft) Wüstennomade dargestellt. Daß er als ein Wüstenbewohner galt, bestätigen die ständige Dar-

[1] Speziell für die Trogodyten vgl. Naville, *Festival Hall*, pl. 9 und 15 über die zwei Straußfedern der (sonst teilweise sehr seltsam abgebildeten) Häuptlinge der Trogodyten.

stellung seiner Gazellenjagd und die von Golenischeff in der Wüste gefundenen Anbetungsinschriften. Er ist also ein Trogodyte, ein Ante(y). An diese Auffassung und den Gleichklang mit Antaeus scheint sich die Gleichstellung bei den Griechen anzulehnen; daß der alte Antaeusmythus ursprünglich mit Oberägypten nichts zu tun hatte, weiß ich wohl.

Das mag dahingestellt bleiben. Ich lege Gewicht nur auf die gewonnene Aussprache des altägyptischen Trogodytennamens, auf die, aus den Pliniusstellen sich ergebenden Beweise, daß die Trogodyten in der Griechenzeit noch bis über Suez, ja bis über das moderne Wady Ṭûmîlât streiften,[1] vor allem aber darauf, daß die modernen ethnologischen Verhältnisse am ersten Katarakt genau so unverändert in alter Zeit uns entgegentreten, wie z. B. die obere Sprachgrenze des Nuba bei Eratosthenes, über die ich in *WZKM.* vor ein paar Jahren gehandelt habe.

[1] Ich darf daran erinnern, daß die trogodytischen Wörter für ‚Krokodil' und ‚Elephant' uns gerade im Wady Ṭûmîlât inschriftlich entgegentreten, so daß wir dieses als stark von den hamitischen Wüstenstämmen beeinflußt annehmen müssen.

Gibt es eine Wurzel בבל im Assyrischen?

Von

A. Ungnad.

Neben einer Wurzel ובל pflegen alle Assyriologen, sofern sie sich hierüber geäußert haben, eine Wurzel בבל anzusetzen. Schon die Form der Wurzel muß jedoch Bedenken erregen; diese werden aber noch dadurch gesteigert, daß die Wurzel בבל nur in wenigen, ganz bestimmten Formen sich belegen läßt. Daher sieht man sich nicht ohne Grund zu der Frage genötigt: existiert eine so singulär gebildete Wurzel überhaupt im Semitischen, speziell im Babyl.-Assyrischen? Diese Frage ist nun ganz entschieden zu verneinen, wie eine genaue Vergleichung der von der bisher angenommenen Wurzel בבל belegten Formen mit den von der Wurzel ובל kommenden zur Genüge ergibt.

Im Grundstamm findet sich das Präteritum *ûbil*, sowie das aus diesem abgeleitete Präsens *ubbal*, — über diese Bildung des Präsens siehe unsere späteren Ausführungen — ferner der Imperativ *bil*, der ganz wie die hebräischen Imperative לֵךְ, שֵׁב u. s. w. gebildet ist. Alle diese Formen kommen von einer Wurzel ובל, nirgends jedoch, nicht einmal in einem Vokabular, finden wir einen Infinitiv **abâlu* und ein Partizip **âbilu*. Von der angeblichen Wurzel בבל hingegen finden wir einen Infinitiv *babâlu* und ein Partizip *bâbilu*, merkwürdigerweise aber keine Form, die mit einiger Sicherheit als Präteritum, Präsens oder Imperativ dieser Wurzel erklärt werden könnte.

Ein Intensivstamm wird nur von der Wurzel בבל gebildet, nämlich *u-ba-ba-lu*; vgl. Bezold, *Oriental Diplomacy* 3, 30. (London 1882), dagegen gibt es von dieser Wurzel kein Kausativum; wohl aber ist ein solches von der Wurzel ובל zahlreiche Male belegt: Prät. *ušâbil, ušêbil*; Infin. Perm. *šûbulu*, Impv. *šêbil*.

Wenden wir uns zu den *t*-Stämmen! Hier sind nur Formen von der Wurzel ובל zu finden, nämlich die Stämme

t_1 : *ittabil* und *ittubil*;

tn_1 : *ittanabal*; vgl. *at-ta-nab-bal-šu-nu-ši* VR. 63, 22a;

t_2 : *uttebil*;

tn_2 : *uttanabal*; vgl. u. a. *u-ut-ta-na-ab-bal-ni* Tell-el-Am. L.[35] Z. 28;

$št_1$: *uštâbil* und *uštêbil*, daneben nach bekannten Lautregeln: *ultêbil* und *usêbil* (geschrieben z. B. *u-si-bi-la* K. 679, 8).

Im *n*-Stamm finden wir nirgends Formen wie **i'abil* (vgl. *i'alid* von ילד), wohl aber wiederholt — namentlich auch in den Gesetzen Hammurabis — die entsprechenden Formen von בבל: *ibbabil* u. s. w.

An nominalen Bildungen, die zweifellos mit dem Verbum ‚tragen' in Zusammenhang stehen, finden wir:

a) von בבל:

1. *bablu*,
2. *biblu*,
3. *bibiltu*;

b) von ובל:

1. *têbiltu* aus **tâbiltu*,
2. *šûbiltu*, d. i. das Femininum des Infinitivs *šûbulu*,
3. *biltu*, eine Form, wie die hebr. Infinitive לֶדֶת aus **lidtu*; רֶדֶת aus **ridtu* u. a.

Uberblicken wir das Material, so ergibt sich, daß die Formen, die von בבל abgeleitet zu werden pflegen, nur infolge eines Lautwandels eine derartige Gestalt angenommen haben, tatsächlich aber von der Wurzel ובל abgeleitet werden müssen: *w* ging nämlich im Silbenanlaut, sofern die folgende Silbe mit *b* begann, in *b*

über.[1] Leider fehlt es infolge der Seltenheit der Radikalfolge ו + ב an anderen sicheren Beispielen für diesen Lautwandel; denn etymologisch unsichere Wörter wie *babaru* = *kištu* geben nur einen höchst unsicheren Anhalt.

Durch dieses Lautgesetz wird auch die ganz sekundäre Bildungsweise des Präsens der Verba primae ו des Bab.-Ass. erwiesen. Das lautgesetzlich regelmäßige Präsens zu *ûbil* wäre **ibab(b)al* aus **iwab(b)al* gewesen; statt dessen finden wir *ubbal*, ebenso wie *ullad* u. a. Maßgebend für diese Formation waren wohl die Verba primae gutt. wie *amâru* u. a. Von *amâru* lautete das Präteritum regelrecht *êmur* (auch *îmur*) aus **ja'mur*, während das Präsens *immar* eine Form **ja'am(m)ar* voraussetzt. Diese wurde zunächst, da *ja* im Bab.-Ass. zu *i* wird — vgl. *išaru* = hebr. יָשָׁר aus **jašaru* — zunächst zu *i'ammar*. Später schwand der Kehlkopfverschlußlaut (ʾ); so entstand die Form *iammar* oder *jammar*, die nun wiederum zu *immar* werden mußte.[2] Auf Grund des Verhältnisses von *êmur* zu *immar* bildete man nun auch aus einem Präteritum *ûbil* ein Präsens *ubbal*, desgleichen *ullad* aus *ûlid* u. a.

Für die Beurteilung der Wurzel ובל kommen demnach vor allem folgende drei Lautgesetze in Betracht:

1. im Silbenanlaut geht *w* durch den Einfluß des folgenden *b* in *b* über; danach erklären sich die Formen: *babâlu* aus **wabâlu*, *bâbilu* aus **wâbilu*, *ubabbal* aus **uwabbal*, *ibbabil* aus **inbabil* und dieses aus **inwabil*, ferner die Nomina *bablu* aus **wablu*, *biblu* aus **wiblu* und *bibiltu* aus **wibiltu*;

2. im Silbenanlaut wird *w* wie im Arabischen einem folgenden *t* assimiliert; so in *ittabil* aus **iwtabil*, *ittanabal* aus **iwtanabal*, *uttebil* aus **uwtebil* und *uttanabal* aus *uwtanabal*;

---

[1] Wie die Qualität der Laute *w* und *b* zur Zeit des Lautüberganges war, dürfte sich kaum mehr sicher ermitteln lassen.

[2] Lautlich ganz entsprechend ist die Entwicklung der Genitivendung *-ov* im Griechischen. Aus ursprünglichem **-oϝjo* wurde zunächst *-oιο* (Homer), hieraus das nicht belegte **-ojo*, daraus endlich *-oo*, das bei Homer für fälschliches *-oov* zu restituieren ist; vgl. AHRENS, *Rhein. Museum* II, S. 161. Hieraus entstand dann das attische *-ov*.

3. gewöhnlich wird *w* im Silbenschluß vokalisch und verschmilzt mit dem vorhergehenden Vokal; so in *ûbil*, das wohl aus **jawbil* entstand, in *ušâbil* (*ušêbil*) aus ursprünglichem **ušawbil*, in *uštâbil* u. s. w. aus **uštawbil*; ferner *šûbultu* aus **šuwbultu*, *têbiltu* aus ursprünglichem **tawbiltu*.

Zum Schluß wollen wir noch darauf hinweisen, daß die mit ובל verwandte Wurzel תבל eine sekundäre Bildung vom *t*-Stamm der Wurzel ובל ist (eig. ‚für sich nehmen', dann ‚wegnehmen'); solche sekundären Bildungen sind ja auch aus anderen semitischen Sprachen bekannt; vgl. arab. تَقِيّ von einer Wurzel تقى, die aus dem *t*-Stamme اتّقى der Wurzel وقى gebildet ist.

Anzeigen.

S. Sycz, *Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran*, von Dr. —. Frankfurt a. M. 1903, 8° (64 Seiten) 2 Mk.

Der große Einfluß, den die jüdische und christliche Umgebung auf die Bildung und Entwicklung der arabischen Nationalreligion, des 'Islâms genommen haben, erhellt deutlich aus der Fülle fremder Wörter, die in der Stiftungsurkunde des neuen Glaubens, dem Ḳor'ân, den Beduinen zum Teil ganz neue Begriffe einführen und bezeichnen sollen, Fremdwörter, zu denen sich eine stattliche Anzahl entlehnter Eigennamen gesellt. Diese letzteren übersichtlich zu ordnen, ihrer Etymologie in der Ursprache nachzugehn und die lautlichen Veränderungen zu beleuchten, die sie auf dem Wege über das griechisch-syrische Medium in das neue arabische Sprachgewand erlitten, macht sich die oben beschriebene Dissertationsschrift zur Aufgabe.

Das Hauptgewicht legt der Verfasser auf die Prüfung und Besprechung der biblischen Etymologien, wo solche vorhanden sind; dem entspricht seine Einteilung in ‚Personennamen mit biblischer Motivierung' III (p. 17 ff.) und in ‚Personennamen ohne biblische Motivierung' IV (p. 32 ff.). Bei jenen liegt die etymologische Deutung zum Teil offen, zum Teil ist sie aber nicht mehr sicher zu ermitteln und durch nachträgliche Mythen verdunkelt.

Es seien mir im folgenden einige Bemerkungen zu den sprachvergleichenden und lautphysiologischen Ausführungen des Verfassers gestattet; ich betrachte dabei zunächst die vokalischen Laute und

ihre Veränderungen, dann den Konsonantenbestand der entlehnten Namen.

Wenn es im Vorwort (p. 5) heißt: ‚Allerdings bildete bei dem reichhaltigen und fein differenzierten Konsonantensystem der Araber das Gehör[1] einen ziemlich genügenden Ersatz für die Schrift;[2] schlimmer ist es um das beschränkte arabische Vokalsystem bestellt', so wird das letztere hier unrichtig beurteilt; denn dem ganzen Zusammenhange nach will der Verfasser doch nur den lautphysiologischen Vokalbestand der arabischen Sprache im Gegensatz zu ihrem Konsonantenreichtum treffen und der Armut zeihen, nicht etwa seine schriftliche Fixierung mangelhaft finden; gerade das Umgekehrte ist aber wahr; es wäre unrichtig, daraus, daß die arabische Schrift bloß ◌َ ◌ِ ◌ُ kennt, schließen zu wollen, daß die Araber bloß drei Vokale: *a, i, u* hören und sprechen konnten.[3] Mit Fatḥa, Kesra, Ḍamma wurde zweifelsohne mehr bezeichnet, denn jene drei Vokallaute. Auch das hebräische, tiberiensische Vokalisationssystem, das weit durchgebildeter ist, denn das arabische, unterscheidet nicht immer Quantitäten und von der Qualität oft die Nuancen nicht;[4] aber hier wie überall gibt das Schriftbild nur ungenau das Lautbild wieder.

Die ‚inkorrekte' Wiedergabe von ميكال für מִיכָאֵל[5] (p. 14) möchte ich auf Vokalverschlingung zurückführen; *ē* ging trotz des trennenden א bei der Wiedergabe im Arabischen im *ā* auf, wie ja in جبريل aus גַּבְרִיאֵל *î* das auf א folgende *ē* verschlang, allerdings nachdem es sich, wie die Formen إسمعيل, إسرائل[6] zeigen, jenem erst assimiliert hatte; bei der Vokalisation جبريل neben und für جَبْرِيل, welch letztere

---

[1] Von mir gesperrt gedruckt.

[2] Nämlich da Moḥammed blos auf ‚mündliche Überlieferung' angewiesen war.

[3] Vgl. die 'Imâla! u. s. Caspari-Wright (III. Ausg. Smith-Goeje) I, pag. 7 C ff.

[4] ◌ٞ für aus *u* entstandenes *o* (kurz), wie für aus *a* entstandenes *â* (lang); ◌ٜ für aus *a* gesteigertes *ä* (lang), wie für *e* (kurz).

[5] Müßte إسرائل analog مِيكَائِل heißen. Syrisch: ܡܝܟܐܝܠ.

[6] In إِسْمَعِيل war der Vokal der Silbe אֵל durch ע geschützt; in إسرائل aber nicht; trotzdem ist die arabische Form dreisilbig wie die hebräische. Auch von גבריאל haben wir eine dreisilbige Form: جِبْرَئِيل neben der zweisilbigen (pag. 14).

Form der hebräischen genauer entspricht, war vielleicht auch die lautliche Analogie von مِيكال (mit î in der ersten Silbe) neben der Vokalharmonie (Assimilierung des ج an رِيل) wirksam.

عَدْن = עֵדֶן (ebenda) statt عِدْنٌ wohl wegen des Gutturals; hingegen عِمْرَان = עַמְרָם (p. 59) trotz des Gutturals.

In جَهَنَّمُ = גֵּי־הִנֹּם (p. 16) stimmt merkwürdigerweise der Konsonantenbestand genau mit der hebräischen, der vokalische jedoch mehr mit der syrischen ܓܗܢܐ bezw. der griechischen Form γεέννα überein.

Die Form إِبْرَهِيمُ (p. 21) dürfte am ehesten aus ihrer Anlehnung an إِسْمَعِيل und der Ausgleichung mit demselben zu erklären sein, nach dem bekannten ḳor'ânischen Prinzip, das Personennamen, deren Träger in irgendwelchem Zusammenhange stehn, lautlich auf eine Form zu bringen strebt, wie موسى und عيسى, قارون und هارون, طالوت und جالوت u. s. w.

Hebräisches יִשְׁמָעֵאל (statt יִשְׁמַעֵאל) zeigt, daß א seinen konsonantischen Wert verloren hatte; und jener Form mit bloß historisch-orthographischem א entspricht arab. إسمعيل genau (p. 22). Wenn aber ‚bei dem koranischen اسمعيل keineswegs an irgend welche Entlehnung aus dem hebr. ישמעאל zu denken' ist, so wird wenigstens die entsprechende syrisch-griechische Form: ܐܣܡܥܝܠ — Ισμαηλ beizuziehen sein; denn trotz des südarabischen 𐩹𐩪𐩣𐩲𐩱𐩡 (Hal. 192. 1. u. ö.) war إسمعيل kein autochthon nordarabischer Name. Nord- und Südaraber gingen in der Namenbildung zum Teil verschiedene Wege, wobei das Südarabische oft dem Hebräischen scheinbar näher geblieben ist, als das Nordarabische.[1]

In يُوسُف (p. 26) und يُونُس (p. 47) dürfte die Ausgleichung des zweiten an das erste *u* zweifellos sein; zugleich ein Beweis für dessen mindestens sehr dunkle Aussprache. In دَاوُد für דָּוִד (p. 45) dürfte aber das arab. *u* unter dem Einfluß des wurzelhaften و gesetzt sein.

Zur Entstehung der sonderbaren Form يَحْيَى (p. 63 f.) läßt sich folgendes vermuten: Es kann aus einer Form *يَحْيَان, die allerdings erst zu supponieren wäre, aber den Formen יוחנן und יהוחנן näher stünde

[1] Vgl. D. H. Müller in *ZDMG.*, xxxvii. 17.

denn يَحْيَى, eine Angleichung an زَكَرِيَّآ, den Namen des Vaters, der auch in der Maḳṣûrform vorkommt (vgl. Ibn Wallâd 58, 17 f.), stattgefunden haben. Zum Übergang *يحيان — يحيى wäre etwa auf سَكْرَان — سَكْرَى hinzuweisen. Daß aber فَعْلَى eine feminine Form von فَعْلَان ist, läßt diese Entwicklung trotz feminin endender männlicher Eigennamen wie معاوية etc. doch nicht ganz sicher erscheinen; ebenso die Annahme eines weiter nicht zu belegenden *يَحْيَان. Wie dem auch sei, am einfachsten ließe sich يَحْيَى als eine abgekürzte Form auffassen, die unter dem Einfluß der ebenfalls zweisilbigen, auf 'elif maḳṣûra endenden zwei Prophetennamen: عِيسَى und مُوسَى entstanden wäre.[1]

Dies zur Form des Namens يحيى; sachlich wäre noch die Erklärung von Sûra xix. 8. bei Sycz p. 63 unten nach D. H. Müller, *Die Propheten* etc. i, p. 26, Note 1, richtigzustellen.

Den Übergang zur Betrachtung der konsonantischen Veränderungen vermitteln am besten die im Hebräischen mit ʾ anlautenden Namensformen: ישראל, ישמעאל etc. Hebräisches anlautendes ʾ ist überall im Arabischen durch vokalisches ا wiedergegeben; ebenso vokalisch in der syrischen und griechischen Transkription und Aussprache, welch letztere vielleicht den Arabern jene Formen vermittelte.[2]

Größeres Gewicht wäre auf die Darstellung der Verschiebung bei Zischlauten zu legen gewesen. Die hier in Betracht kommenden Entlehnungen fallen in die zweite Epoche, welche durch das Zusammenfließen von nordsemitischem ש und ש in südsemitisches س charakterisiert ist.[3]

Demnach entsprechen sich regelrecht:

عيسى	= ישוע	س	= ש
س	= ש und ס	إسمعيل	= ישמעאל
اسرائل	= ישראל	موسى	= משה
يوسف	= יוסף	سليمان	= שלמה
سينين	= סיני	اليسع	= אלישע

[1] Ebenso müßte man neben مَرْيَم statt عَمْرَان: عَمْرَم erwarten, umsomehr als das Hebräische ebenfalls עַמְרָם hat; doch der Unterschied ist gering: ن reimt auf م.

[2] Vgl. Gesenius-Kautzsch[27], §. 24e.

[3] Vgl. D. H. Müller in den Verhandlungen des vii. Orientalistenkongresses in Wien. 1888, p. 229 ff. (*Zur Geschichte der semitischen Zischlaute*).

Umgekehrt ist hebr. שבא aus dem (süd)arab. 𐩱𐩣𐩺 (سبأ) hinübergenommen und fällt damit strenge genommen aus dem Rahmen dieser Betrachtung. Auch gehört es der ersten, ältesten Entlehnungsepoche an.[1] Zu seiner ‚Erklärung aus dem Sabäischen' (Srcz 54) wäre an die bekannte Zusammenstellung mit √𐩱𐩣𐩺,[2] vgl. arab. سَبَأٌ (lange, ferne Reise), zu erinnern gewesen.

Zur Radix درس (p. 33) ist nachzutragen, daß in ihr דרש und דרם (vgl. LEVY s. v.) zusammenfielen. Daher einerseits die Bedeutung: ‚studieren', anderseits ‚abreiben, abnützen'.

Daß der Gatte Elisabeths und Vater des Täufers im Ḳor'ân زكريا und nicht *ذكريا heißt, ist doch kaum als Beweis dafür geltend zu machen, daß auch dieses nomen proprium nicht direkt aus dem Hebräischen, sondern erst über das Syrisch-griechische entlehnt worden (p. 63).

Zum Schlusse möchte ich auf einige Unebenheiten und Ungenauigkeiten in Zitaten und einzelnen Belegen aus dem Sabäischen hinweisen: So ist 𐩲𐩣𐩺 (p. 18) nicht ‚als Gattungsname des Menschen im Sabäischen erhalten', sondern in der Bedeutung: Vasall, Diener, (*CIH.* 2. 4. HAL. 504. 4. GL. 131. 3. 221. 4. *ZDMG.* XXIX, 600. u. ö.). — Ebenda Z. 20 muß es heißen: ‚im Syrischen und Nordarabischen.' Der Gottesname 𐩦𐩵𐩺 (p. 57) wäre besser aus Os. 29 (𐩲𐩵𐩣𐩦𐩵𐩺) zu belegen gewesen.

P. 53 ist: ‚äth. ምድር „Grenze, Gebiet, Land",' da es mit مصر, מצרים, مِصْر nichts zu schaffen hat, zu streichen.

P. 54 zu Ḳor'ân 89. 6 wäre auch die von den Traditionisten versuchte Deutung von إرم ذات العماد als Damaskus zu erwähnen gewesen;[3] ob in 89. 6 vom Turmbau zu Babel die Rede sei, ist sehr fraglich; der vorangehende Vers handelt von ʿÂd.

P. 51 hätten als Grund dafür, daß عُزَيْر diptotisch sei, oder mindestens sein könne, auch seine Eigenschaften eines Fremdwortes und Eigennamens erwähnt werden dürfen.

---

[1] Vgl. D. H. MÜLLER, *l. n.* 235.

[2] 𐩱𐩣𐩺𐩲, 𐩧𐩱𐩣𐩺 *Sab. Denkm.* 12. 14 f. HAL. 535. 13.

[3] Auch in den *WB.* sub إرَم.

P. 50. pen. ist gegen A. Geiger (2. Aufl. 1902, p. 16 Note) 'Abd b. 'Umair zu lesen.

Unrichtig ist es, wenn p. 20 die ‚Kunja' als eine ‚Artigkeit' definiert wird.

Auch hätte das Buch in der Revision der Druckbogen eine bessere Behandlung verdient; so wären, abgesehen von einigen Druckfehlern im deutschen Texte[1] und Verschiebungen arabischer Vokal- und sonstiger Zeichen,[2] zunächst die im Mittelpunkt der Untersuchung stehenden Namen richtig zu drucken gewesen: ميكال (p. 12) إسحٰق (p. 23 f.) نوح (p. 38) سبأ (p. 53 f.). Ferner l.: p. 15: نعيم. 47: الحارث. 51: بن. 57: بالسريانية und بالأشجار. 58: على الجودىّ.

N. Rhodokanakis.

M. Aurel Stein, *Sand-buried Ruins of Khotan.* Personal narrative of a journey of archaeological and geographical exploration in Chinese Turkestan. With a map from original surveys and numerous illustrations. T. Fisher Unwin, Paternoster Square, London. M. C. M. III.

Die glänzenden Resultate der Stein'schen Expedition nach Ostturkestan sind den Fachgenossen in ihren wesentlichen Umrissen schon seit einiger Zeit bekannt, insbesondere durch den auch in dieser *Zeitschrift* (Bd. XVI, Heft 1, pg. 89 ff.) besprochenen 'Preliminary Report' des glücklichen Entdeckers. Bevor nun Stein eine ausführliche Bearbeitung seiner reichen Funde — den 'Detailed Report' — der gelehrten Welt vorlegt, bietet er uns hier in einem schön ausgestatteten, reich illustrierten Bande eine höchst fesselnd geschriebene Schilderung seiner so wohlgelungenen Entdeckungsreise.

Das Buch ist für ein größeres Lesepublikum berechnet und wird ein solches ohne Zweifel auch finden, da es in glücklichster Weise jede Überladung mit gelehrtem Detail vermeidet und eine

[1] Pag. 12 ‚Engelfürsten'; 14 ‚Mu'âwija's'; 18 ‚Ġawâlîqî'; 22 ‚Me'în'.

[2] Pag. 31 l. سليمان.

wirklich spannende Lektüre bildet. Ebenso gewiß aber wird es in der gelehrten Welt, und nicht nur in den Kreisen der Indologen, mit lebendigstem Interesse gelesen werden. Berichtet es doch in der angenehmsten Form über eine Forschungsreise, deren schließliche Ergebnisse als durchaus epochemachende bezeichnet werden dürfen. Phantastische Hoffnungen und Erwartungen, wie sie vor etlichen Jahren insbesondere durch die vielen Manuskripte und Holzdrucke mit ‚unbekannten Charakteren' erregt wurden, sind freilich jetzt gründlich zerstört, und zwar durch STEIN selbst, der sie als Fälschungen eines gewissen Islam Akhun erwiesen hat. Was uns aber statt dessen an positiven Resultaten geboten wird, ist so bedeutend, daß wir den Zusammenbruch jener Illusionen leichten Herzens ertragen können.

Wohl nur selten ist eine Forschungsreise so zielbewußt unternommen, mit so viel Umsicht, Energie und Ausdauer geleitet und zu Ende geführt worden wie die STEIN'sche Expedition, und jedermann wird daher ohne Zweifel dem kühnen und scharfsichtigen Leiter derselben die ungeahnt reichen Erfolge von ganzem Herzen gönnen. Schwierigkeiten und Mühsale aller Art waren dabei zu überwinden und wurden auch glücklich, ja in bewunderswerter Weise überwunden. Aber auch an verständnisvoller Förderung hat es STEIN nicht gefehlt, — abgesehen von dem britischen Konsul MACARTNEY in Kashgar, namentlich auch von Seiten der chinesischen Ambans oder Bezirksvorsteher, was wohl besondere Anerkennung verdient. Ihnen empfahl sich STEIN durch seine pietätvolle Verehrung des berühmten buddhistischen Pilgers Hiuen-Tsiang, dessen Spuren er aufsucht, dessen Andenken ihn wie ein schützender Genius begleitet.

Mit beständig sich steigerndem Interesse verfolgen wir die Schicksale der kleinen Karawane, die in der STEIN'schen Schilderung fast wie ein Drama voll Leben und Wirklichkeit, ja voll poetischen Reizes sich vor unseren Augen entwickeln. Wir begleiten die tapfere Schar und ihren erfolgreichen Führer auf der mühsamen Wanderung von Kashmir aufwärts via Gilgit und Hunza nach Kashgar, von dort über Yarkand nach Khotan, in die Kuenluen-Berge hinauf und endlich in die Wüste Taklamakan, wo die sandbegrabenen Ruinen dem

energisch suchenden Forscher ihre Schätze offenbaren müssen. Allen voran an Wert und Bedeutung jene Stätte im Gebiete des Niya-Flusses, unweit Imam Jafar Sadik, wo so zahlreiche Holz- und Lederdokumente mit Kharoshṭhî-Schrift und Denkmäler der besten gräco-buddhistischen Kunst zutage traten, die uns das Leben einer schon c. 300 n. Chr. zugrunde gegangenen altindischen Kolonie vor die Augen führen, ergänzt durch die ungefähr gleichaltrigen reichen bildlichen Darstellungen des Rawak-Stupa im Khotan-Gebiete. Kaum minder interessant aber dürften die jüngeren Denkmäler von Schrifttum und Kunst in Dandan-Uiliq und Endere sein, die etwa aus dem achten Jahrhundert n. Chr. stammen — Manuskripte in Brâhmî-Schrift wie auch solche chinesischen und alttibetanischen Ursprungs — dazu die Reste so manchen Heiligtums des ostturkestanischen Buddhismus. Bei der Bestimmung und Bearbeitung der indischen, chinesischen und tibetanischen Denkmäler findet Stein jetzt an Männern wie Hoernle, Rapson, Bushell, Chavannes, Barnett die erwünschteste Unterstützung, während sein Freund Andrews ihm für die Reproduktion der Kunstdenkmäler die unschätzbare Hilfe einer verständnisvollen Künstlerhand leiht. Mit Spannung sehen wir der weiteren Entwicklung all dieser Arbeiten entgegen, zu deren Vollendung Stein die erforderliche Muße wohl auch weiterhin seitens der englisch-indischen Regierung nicht versagt wird. Eines der interessantesten Rätsel bildet dabei noch jene nichtindische Sprache, die sich mehrfach in Brâhmî-Charakteren aufgezeichnet findet, — wahrscheinlich die Sprache der nichtindischen damaligen Bewohner des Landes. Hoffentlich gelingt es bald festzustellen, was das für eine Sprache ist.

Neben den archäologischen, historischen, indologischen Ergebnissen der Expedition sind auch die geographischen von Bedeutung, denen namentlich der Kuenluen-Zug speziell gewidmet war, und die insbesondere durch die Mitwirkung von Stein's indischem Begleiter, dem Subsurveyor Ram Singh, ermöglicht wurde. Das sichert dem Buche das Interesse der Geographen, — aber auch der Ethnograph wird in demselben viel Interessantes und Belehrendes finden. Eine ungarische Übersetzung soll, wie wir hören, gesichert sein. Hoffent-

lich läßt auch eine deutsche nicht allzu lange auf sich warten. Sie fände gewiß einen zahlreichen Leserkreis und würde neben anderem vielleicht auch dazu dienen, das Interesse des deutschen Publikums für den India Exploration Fund zu fördern. Hat schon Turkestan so viel Schätze altindischen Ursprungs geboten, wie viele wird erst der Boden Indiens selbst uns noch spenden können! Keinen anderen aber möchten wir so gerne mit einer neuen derartigen Aufgabe betraut sehen, als gerade DR. M. A. STEIN, der seine außergewöhnliche Befähigung in dieser Richtung durch die Expedition nach Ostturkestan unwiderleglich klar bewiesen hat.

L. v. SCHROEDER.

DR. W. CALAND, *Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana.* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XII. Band, Nr. 1.) Leipzig 1903. In Kommission bei F. A. BROCKHAUS.

Mit Freude und Genugtuung wird man diese Prolegomena zu einer Ausgabe des Baudhāyanakalpasūtra und ganz besonders die Mitteilung begrüßen, daß der erste Teil der vom Verfasser besorgten Ausgabe des Baudhāyanaśrautasūtra bereits im Drucke ist. Schon wegen seines hohen Alters verdient das Werk des Baudhāyana, respektive der Schule des Baudhāyana, die vollste Aufmerksamkeit aller Vedaforscher. Es kann ja als eines der sichersten Resultate der Geschichte der vedischen Literatur gelten, daß unter den zur Taittirīyasaṃhitā gehörigen Sūtrawerken das des Baudhāyana das älteste ist. Die von BÜHLER (*Sacred Books of the East*, vol. II[2], p. XIX ff. und vol. XIV, p. XXXV ff.) zur Bestätigung der diesbezüglichen einheimischen Tradition beigebrachten Tatsachen lassen darüber kaum einen Zweifel übrig. Ich selbst habe (*Das altind. Hochzeitsrituell*, Wien 1892, S. 8)[1] einige Stellen des Āpastambīyagṛhyasūtra hervor-

[1] CALAND beginnt seine Abhandlung mit den Worten: ‚Außer BÜHLERS wertvoller Einleitung in den Sacred Books of the East, einigen kurzen Bemerkungen

gehoben, wo Āpastamba gegen Ansichten des Baudhāyana (und Bhāradvāja) zu polemisieren scheint. Vor allem aber ist es die Sprache und der Stil des Baudhāyanasūtra, welche das hohe Alter desselben bezeugen; welche, wie ich glaube, sogar dafür sprechen, daß das Sūtra des Baudhāyana nicht nur unter den zum schwarzen Yajurveda gehörigen Sūtrawerken das älteste ist, sondern daß es auch die Sūtras der anderen vedischen Schulen an Alter überragt. Ich habe bereits in der erwähnten Abhandlung (S. 9) hervorgehoben, daß sich Baudhāyana im Gṛhyasūtra mit einer Breite und Behaglichkeit gehen läßt, welche geradezu an den Brāhmaṇastil erinnert und bei einem Sūtrakāra überrascht. Auch CALAND (S. 5) findet, daß einzelne Praśnas des Śrautasūtra ‚durchgehends mehr den Charakter eines Brāhmaṇa als eines Sūtra, genauer gesagt, sowohl den Charakter eines Brāhmaṇa wie eines Sūtra haben'; und er gibt (S. 55 ff.) einige bezeichnende Proben dieses Brāhmaṇa-artigen Stils. Nun hat BÜHLER (*S. B. E.*, vol. XIV, p. XXXVI) bereits darauf aufmerksam gemacht, daß im Baudhāyanagṛhyasūtra selbst in einer beim Sarpabali unter den zu verehrenden Wesen aufgezählten Liste von Lehrern des Yajurveda Baudhāyana als *pravacanakāra* und nicht, wie Āpastamba, als *sūtrakāra* angeführt wird. Was bedeutet nun aber *pravacana?* CALAND vermutet, daß ‚mit *pravacanakāra* derjenige Lehrer gemeint sei, der das Ritual in mündlicher Überlieferung fixiert hat, während der Sūtrakāra derjenige ist, der es zu einem Sūtra, Leitfaden, verarbeitet hat'. Mir scheint dieser Gegensatz zwischen mündlicher Überlieferung und schriftlicher Aufzeichnung recht unwahrscheinlich und jedenfalls durch nichts gewährleistet; denn wo ist der Beweis, daß die Sūtras als Leitfäden niedergeschrieben wurden? Ich glaube vielmehr, daß es gerade die Erfordernisse des mündlichen Unterrichtes waren, welche den Sūtrastil — diese kurzen,

---

HILLEBRANDTS und den von mir selber über das Totenritual veröffentlichten Notizen ist, soweit mir bekannt, nichts über das in mancher Hinsicht so hochwichtige rituelle Sūtra des Baudhāyana geschrieben.' Nur der Vollständigkeit halber sei hier angemerkt, daß ich über das Baudhāyanagṛhyasūtra in obengenannter Abhandlung gehandelt und auch zahlreiche Auszüge aus demselben gegeben habe. Auch in meinen ‚Notes on Śrāddhas' (*WZKM.* IV, p. 203 ff.) finden sich einige Notizen über Baudhāyana.

prägnanten, meiner Ansicht nach eben zum Auswendiglernen bestimmten Sätze — zeitigten. Dieser Sūtrastil wird aber nicht plötzlich entstanden sein, sondern sich aus der Prosa der Brāhmaṇas entwickelt haben. Das Wort *pravacana* wird nun von den indischen Kommentatoren bald als ‚Brāhmaṇa', bald als ‚Vedāṇga' erklärt (vgl. Max Müller, *Hist. of Anc. Sansk. Lit.*, p. 109; Weber, *Ind. Lit.*[3], p. 12, 91, 94, 145). Es muß aber eine bestimmte Klasse von Werken bezeichnet haben, welche die Themata der Vedāṅgas, vor allem das Ritual, behandelten, aber nicht in der Form von Sūtras. Denn die Begriffe ‚Sūtra' und ‚Pravacana' schließen einander aus, wie aus einer Stelle des Baudhāyanagṛhyasūtra (I, 11) hervorgeht, wo folgende Definitionen verschiedener Heiliger gegeben werden: ‚Brāhmaṇa' heißt derjenige, welcher nach dem Upanayana irgend etwas von den Vedas (vedānāṃ kiṃcid) gelernt hat; ‚Śrotriya', wer Eine Śākhā, ‚Anūcāna', wer (auch) die Aṅgas, ‚Ṛṣikalpa' (‚nahezu ein Ṛṣi'), wer (auch) den Kalpa studiert hat; ‚Bhrūṇa' heißt derjenige, welcher (auch) die Sūtras und Pravacanas studiert (*sūtrapravacanādhyāyī bhrūṇaḥ*); ‚Ṛṣi', wer die vier Vedas kennt (s. *Altind. Hochzeitsrituell*, p. 86 f.). Hiernach ist also ‚Pravacana' verschieden von ‚Sūtra', ist aber auch nicht identisch mit ‚Aṅga'. Es fällt aber auch nicht unter den Begriff ‚Veda', wie schon aus Manu III, 184 (sarveṣu vedeṣu sarvapravacaneṣu ca) hervorgeht. Ich vermute daher, daß mit dem terminus *pravacana* ‚Vorträge' bezeichnet wurden, in welchen nach Art der Sūtras, aber noch nicht im eigentlichen Sūtrastil, Vorschriften über Sitte und Ritual gegeben und auch zum Teile nach Art der Brāhmaṇas — aber nicht mehr mit all der Breite der Brāhmaṇas — diskutiert wurden. Mit anderen Worten: Ein Pravacana ist vermutlich ein Mittelding zwischen Brāhmaṇa und Sūtra, eine aus den Brāhmaṇas entwickelte Literaturgattung, aus welcher die Sūtras hervorgegangen sind. Wenn nun aber Baudhāyana ausdrücklich ein *pravacanakartṛ* genannt wird, so ist dies ein starker Beweis für das hohe Alter desselben; er muß aller Wahrscheinlichkeit nach durch Generationen von den *Sūtrakāras* Bhāradvāja, Āpastamba und Hiraṇyakeśin getrennt gewesen sein.

Ist uns aber das Werk des Baudhāyana oder der Baudhāyana-schule schon wegen seines Alters von unschätzbarem Werte, so enthält es überdies auch sehr viel Neues, wovon uns CALAND (S. 16 ff.) einige interessante Proben gibt. Sehr merkwürdig ist die von CALAND (S. 21) aus dem Baudh.-Śrautasūtra mitgeteilte Legende von Ṛtuparṇa, dem Sohn des *Bhaṅgāśvina*, dem König der Śaphāla, welcher den Agniṣṭoma geopfert und dadurch Indra beleidigt hatte, weshalb ihn dieser in ein Weib verwandelt. Sowohl als Mann (Ṛtuparṇa) wie auch als Weib (Sudevalā genannt) hatte er Söhne. Indra stiftete zwischen den beiden Arten von Söhnen Händel, in deren Verlaufe sie alle erschlagen wurden. „Da lagen sie nun leblos da, und Sudevalā saß weinend zwischen den beiden Gruppen von Söhnen. Da kam Indra herbei, er näherte sich ihr und sagte: ‚Sudevalā!' ‚(Was), Herr?' erwiderte jene. ‚Gefällt dir dieses?' fragte Indra. ‚Wie sollte es mir gefallen?' ‚Nun, ebenso mißfiel es mir, daß du mich von deinem Opfer ausgeschlossen hast; aber wähle dir, welche Söhne dir leben sollen?' Jene antwortete: ‚Diejenigen, o Herr, die ich als Weib bekommen habe.' Deshalb sagt man: ‚dem Weibe (d. h. der Mutter) sind die Söhne am teuersten'." Wie ganz im Stile der Brāhmaṇalegenden ist dies! Die Geschichte ist aber darum besonders interessant, weil sie sehr ausführlich im Mahābhārata XIII, 12 als itihāsa purātana von einem königlichen Weisen, namens *Bhaṅgāsvana*, erzählt wird. Dieser bringt, um Söhne zu erlangen, das Agniṣṭutopfer dar, und es werden ihm hundert Söhne geboren. Aber dieses Opfer ist dem Indra verhaßt und er sucht sich an dem Könige zu rächen. Eines Tages badet der von der Jagd erhitzte König in einem Teiche (ganz so auch bei Baudhāyana) und wird bei dieser Gelegenheit in ein Weib verwandelt. Bestürzt kehrt er in seinen Palast zurück, übergibt die Herrschaft an seine Söhne (bei Baudhāyana führt er auch als Weib die Herrschaft weiter) und zieht sich als Asketin in den Wald zurück. Dort vereinigt sie sich mit einem Asketen und gebiert hundert Söhne. Mit diesen begibt sie sich zu ihren anderen Kindern, sagt ihnen, daß sie als Weib ihnen Brüder geboren habe und daß auch diese an der Herrschaft teilnehmen

sollen. So regieren die zweihundert Söhne friedlich nebeneinander. Dem Indra ist aber das gar nicht recht, er stiftet Zwist zwischen den beiden Gruppen von Söhnen, und sie werden alle erschlagen. Nun kommt es zur Aussprache zwischen Indra und dem in ein Weib verwandelten König. Indra wird durch die Klagen der Asketin gerührt und durch ihre Demut befriedigt und stellt ihr frei, welche Söhne sie wieder lebendig haben will. Sie antwortet: ‚Diejenigen, welche ich als Frau geboren.' Dem erstaunten Indra gibt sie als Grund an, daß die Liebe einer Frau viel größer sei, als die eines Mannes. Indra stellt ihr dann noch die Wahl frei, ob sie wieder zum Manne werden oder ein Weib bleiben wolle. Sie entscheidet sich für das letztere mit der Begründung, daß beim Koitus das Weib einen größeren Genuß habe, als der Mann. Es ist wohl anzunehmen, daß uns Baudhāyana eine ältere Version der Legende erhalten hat, allerdings in der abgekürzten Form, wie wir dergleichen Itihāsas in den Brāhmaṇas zu finden pflegen. Dies ist nur ein Beispiel von den vielen neuen und interessanten Dingen, welche Caland aus dem Baudhāyanasūtra hervorgehoben hat.

Aber auch in grammatischer und lexikographischer Beziehung bietet das Werk des Baudhāyana viel des Interessanten und Wertvollen, wie Caland (S. 41 ff. 57 ff.) gezeigt hat. Als Beweis von dem hohen Alter des Baudhāyanasūtra führt der Verf. mit Recht das häufige Vorkommen der Tmesis an. Auch die vedischen Lokative auf *-an* sind ziemlich häufig. Sehr zahlreich sind die Absolutive auf *-am*, welche übrigens auch bei Āpastamba nicht selten vorkommen. Eine stattliche Liste von unbelegten oder nicht genügend belegten Wörtern beschließt die vorliegende Schrift.

Trotzdem sich Caland redlich bemüht hat, alles in europäischen und indischen Bibliotheken zugängliche Handschriftenmaterial zusammenzubringen, muß er leider gestehen, daß eine Ausgabe des ganzen Baudhāyana noch immer zu den Unmöglichkeiten gehört. Umso anerkennenswerter ist der Mut, mit dem er an die Herausgabe des Śrautasūtra gegangen ist, und gerne legen wir allen Fachgenossen den Wunsch Calands ans Herz, sie möchten die von ihm

unternommene Ausgabe dadurch fördern, daß sie ihn auf sonstiges in Europa oder Indien etwa noch vorhandenes Material aufmerksam machen. Außer Fragmenten des Baudhāyanasūtra in der Fleet-Hs. der India Office Library, der Haug-Hs. der Münchener Hof- und Staatsbibliothek und der Pariser Hs. der Bibliothèque Nationale, konnte CALAND bisher noch zwei Prof. HILLEBRANDT gehörige Kopien von Hss. aus Kashmir und Tanjore, eine Bombayer Hs. (Class I B Nr. 5, bekannt durch BÜHLERS Liste in *ZDMG.* XLII, Seite 552) und eine Hs. des Government College in Benares benützen. Möge ihm bald noch reichlicheres und besseres Handschriftenmaterial zufließen, damit die von ihm unternommene, so ungemein wichtige Arbeit rüstig vorwärts schreite!

M. WINTERNITZ.

FRIEDRICH KNAUER, *Mānavaśrautasūtram. Das Mānava-Çrauta-Sūtra*, herausgegeben von Dr. —. Buch II. St. Pétersbourg, 1901. Buch III—V. St. Pétersbourg, 1903.

Eine schwierigere und mühsamere Arbeit kann man sich kaum denken, als die, welche KNAUER mit seiner Editio princeps des Mānava-Śrautasūtra auf sich genommen hat. Ist schon jede kritische Ausgabe eines indischen Ritualtextes wegen der unendlichen Kompliziertheit der in diesen Texten behandelten Materie eine das höchste Maß von Aufopferung und Entsagung erfordernde Aufgabe, so ist dies umso mehr der Fall bei diesem Sūtratexte, wo das handschriftliche und das exegetische Material gleich unzulänglich sind. Mit aufrichtigem Danke muß daher der Fachgenosse jedes neue Heft, welches die Fortsetzung dieses hochwichtigen Textes bringt, begrüßen. Das zweite Heft enthält den Agniṣṭoma, und für dieses Buch stand dem Herausgeber besseres handschriftliches Material zur Verfügung, als für das erste Buch. Leider war dies bei dem dritten Heft, welches die Prāyaścittāni, den Pravargyakalpa und den Iṣṭikalpa enthält, nicht der Fall. Hier mußte in einem viel größeren Umfange, als dies sonst bei den vedischen Texten der Fall ist, die Konjektural-

kritik Platz greifen. Namentlich in den Mantras waren viele Korrekturen notwendig. Es wäre natürlich nichts leichter, als an den Konjekturen da und dort Kritik zu üben. Wenn z. B. die Mss. IV, 2, 2 *somesyāsandī* lesen, so kann man zweifeln, ob KNAUER berechtigt war, *saumikyāsandī* dafür einzusetzen, was doch graphisch schwer zu erklären ist, während *somasyāsandī* der Lesung der Mss. viel näher käme. Oder V, 2, 1, 24, wo KNAUER das *ekaviṃśatisāmidhenīḥ* der Mss. nach der Maitr. Saṃh. in *ekaviṃśatiḥ sāmidhenīḥ* geändert hat, aber selbst hinzufügt, daß er ohne die Maitr. Saṃh. in *ekaviṃśatiṁ* korrigiert haben würde, möchte wohl mancher die letztere Konjektur aus graphischen wie aus grammatikalischen Gründen trotz der Maitr. Saṃh. vorziehen. Allein man muß immer bedenken, daß der Herausgeber mit dem Stil des Verfassers des Mānavasūtra und mit der ganzen einschlägigen und verwandten Literatur viel inniger vertraut ist, als wir anderen, die wir den Text zum ersten Mal in die Hand bekommen; daß daher immer von vorne herein die größte Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß der Herausgeber auch dort, wo eine Korrektur auf den ersten Blick nicht gleich plausibel ist, das Richtige getroffen haben wird. Und einem Herausgeber von so anerkannter und erprobter Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit wie KNAUER kann man sich immer ruhig anvertrauen. Auch überzeugt man sich sehr bald, daß KNAUER die leider notwendige Konjekturalkritik durchwegs mit großer Umsicht und Vorsicht gehandhabt hat.

Es wäre nur zu wünschen, daß dem Herausgeber für die Fortsetzung seiner schweren Arbeit noch besseres handschriftliches Material verschafft werden könnte. Für das aber, was er uns bisher geboten hat, sind wir ihm aufrichtig dankbar.

M. WINTERNITZ.

Kleine Mitteilungen.

Zur ägyptischen Sternkunde. — Die in hieroglyphischen Texten aller Epochen genannten beiden Sternklassen und haben bisher noch keine befriedigende Erklärung gefunden. Die alte Auffassung — so z. B. BW. 1084 — erklärte erstere als ‚bewegungslose' d. h. Fixsterne, letztere als ‚ruhelose' d. i. Planeten. Brugsch hat jedoch — WS. 135 — an der Hand einer Inschrift des Tempels von Dendera diese Erklärung beseitigt und nachgewiesen, daß die *aḫmw wrd* dem südlichen, die *aḫmw sk* dem nördlichen Himmel angehören, ohne jedoch des Näheren hierauf einzugehen. Seither ist die Frage, soviel ich weiß, nicht erörtert worden.

Was gibt es nun für natürliche Gruppen, welche, nach Nord und Süd geschieden, diese Namen verdienen könnten? Ich glaube, wir erhalten für dieselben einen sehr annehmbaren Sinn, wenn wir sie einerseits auf die sogenannten Zirkumpolarsterne beziehen, welche stets am Himmel sichtbar bleiben, und anderseits auf die, den südlichen Himmel ausfüllenden übrigen Sternbilder, welche täglich auf- und untergehen. (In den ägyptischen Breiten nehmen die ersteren etwa 60, letztere demnach zirka 120 Breitegrade ein.) Die obenerwähnten Bezeichnungen wären, wenn diese Hypothese richtig ist, etwas anders zu übersetzen, als nach der alten Erklärung; die *aḫmw sk* sind nunmehr ‚die Sterne welche nicht untergehen', die *aḫmw wrd* aber ‚die Sterne welche nicht bleiben'.

Konstantinopel, Mai 1903. Franz Freiherr von Calice.

Zum Pañcatantra. — 1. *ZDMG.* LVII, 637 ff. bespricht R. SCHMIDT den *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the British Museum. By Cecil Bendall. London 1902.* In dieser Besprechung heißt es pg. 637: ‚Sehr wichtig ist ferner 277, Pūrṇabhadras Bearbeitung des Pañcatantra, „Textus ornatior“: BENDALL gibt in dankenswertester Weise eine eingehende Analyse des Manuskriptes, dessen Datum 1255 (Vikrama?) ist.‘ Um Mißdeutungen dieser Bemerkung auszuschließen, bemerke ich, daß es sich hier um eine Mischhandschrift handelt, die mechanisch durch Mischung von Büchern (I, II, V) des Ornatior und des Simplicior (III, IV) entstanden ist (ähnlich wie Hs. F, vergl. *ZDMG.* LVI, 308). Die Verfasserstrophen stimmen genau zu denen, die Bhandarkar in seinem Report für 1897 unter Nr. 371 (pg. LIX) abdruckt, und zwar mit allen Fehlern. Dasselbe gilt für die Datumsstrophe. Vergl. darüber *BKSGW.* 1902, S. 131. Es handelt sich also in dieser nicht um das Datum des Ms., sondern um das angebliche Datum des Verfassers, und ich habe Grund zu der Annahme, daß dasselbe in dieser gar nicht ursprünglichen Hs. falsch überliefert ist, worin mich der verderbte Zustand der Strophe bestärkt.

2. *Zu Kṣemendras Auszug aus dem Pañcatantra* v. MAŃKOWSKI II, 7 = Kāvy. XVI, 398. Die Krähe Laghupatanaka beschließt nach Somadeva LXI, 80 und dem Tantrākhyāyika[1] निर्वेदात् den Ort zu verlassen, an dem sie sich in Hiraṇya(ka)s Gesellschaft befindet. Der Grund des निर्वेद ist ein doppelter. Erstens ist sie es müde, sich täglich Nahrungssorgen zu machen; zweitens wird sie von Vogelstellern bedroht. Bei Kṣemendra sagt sie a. a. O.:

वृत्तियुक्तमपि स्थानमिदं मम न रोचते।
सखे जातारतिर्देहे पुष्टिर्हि प्रथमा रतिः॥

v. MAŃKOWSKI konjiziert in *a:* वृत्त्ययुक्तमव, in *c:* देशे, und übersetzt: ‚Dieser Ort, der mir jetzt keinen Lebensunterhalt mehr gewährt, gefällt mir nicht; gegen diese Gegend habe ich einen Widerwillen gefaßt, mein Freund, denn Wohlergehen ist die allererste Freude.‘

[1] Das Tantrākhyāyika ist die kaschmirische Rezension des Pañcatantra, zugleich der im ganzen ursprünglichste Pañcatantra-Text, den wir besitzen. Die Pahlavī-Rezensionen stimmen meist wörtlich zu ihm, und Som. wie SP können gleichfalls nur eine geringfügig abweichende Vorlage gehabt haben. Ich hoffe bald ausführlich über diese Fassung zu berichten.

Ich will nicht monieren, daß diese Begründung eigentlich keine Begründung ist, denn derlei kommt bei Kṣemendra vor. Aber ich halte es für bedenklich, durch eine Konjektur einen metrischen Fehler in den Text zu bringen; statt अथ müßte man also wohl etwa अहो lesen. Indessen glaube ich, daß im ersten Pāda nichts zu ändern ist. ‚Obwohl es an diesem Orte Nahrung gibt, so gefällt es mir an ihm doch nicht.' Das steht nicht im Widerspruche zu den anderen älteren Pañcatantra-Fassungen, in denen es dem Laghupatanaka nur um die mühelose Erlangung der Nahrung durch Mantharaka zu tun ist. Aber im dritten und vierten Pāda unseres Śloka ist sicher nicht alles in Ordnung. Ich glaube, statt आतारतिर् ist आतारातिर, statt देहे पुष्टिर् ist देहपुष्टिर् zu lesen, und पुष्टिर् ist mit ‚Ernährung' zu übersetzen. Dann wäre प्रथमारतिः zu verbinden, und es wäre zu übersetzen: ‚Freund, Ernährung des Körpers, bei der Feinde drohen, ist der erste (d. i. größte) Kummer.' Das würde allerdings aus metrischen Gründen die Umstellung erfordern: आतारातिः सखे देहपुष्टिर्हि प्रथमारतिः. Bei der schlechten handschriftlichen Überlieferung des Textes wird man aber an dieser Umstellung umso weniger Anstoß nehmen, als sich durch sie ungezwungen der Sinn der älteren Pañcatantra-Fassungen ergibt.

3. v. M. 1, 130 gibt nach seiner Hs. von der Erzählung: ‚Die von den Mäusen gefressene eiserne Wage' nur eine Strophe. In der Anmerkung dazu spricht er die Vermutung aus, daß hinter dieser Strophe die Erzählung selbst ausgefallen sei. Zwar nicht hinter dieser Strophe, aber vor derselben findet sie sich tatsächlich in der Kāvyamālā-Ausgabe XVI, 383 ff. Die Strophe selbst ist eine ākhyāna-Strophe und steht am Ende des Abschnittes, hinter dem allerdings wohl, wie die Herausgeber annehmen, noch ein śloka ausgefallen ist, der das Urteil enthalten haben muß.

Diese Erzählung ist außer im Pañcatantra auch im Jātaka als Nr. 218 überliefert, wo sich gleichfalls unsere ākhyāna-Strophe findet. Die gemeinsame Form dieser Strophe in den Pañcatantra-Fassungen war, wie ich an anderer Stelle darlegen werde,

तुलां लोहसहस्रस्य खादन्ति यत्र मूषकाः।
गजं तत्र हरेच्छ्येनो दारके कोऽत्र विस्मयः॥

Diese Form haben die Hamburger Hss. sowie das Tantrākhyāyika (letzteres nur in *b* खादते यत्र मूषकः). Ebenso gehen die des SP., Somadevas (LX, 247) und der Pahlavī-Übersetzung (Joh. v. Capua ed. DERENBOURG 96, 22 ‚*mille libras ferri*') darauf zurück.

Seltsamerweise stimmt zu Pūrṇabhadra, der in *cd* श्लेष्मः कुञ्जरदन्तस्य किं चिरं यदि पुच्छत् liest, Kṣemendra I, 130 ed. v. M. = Kāvy. XVI, 388 genau bis auf das letzte Wort, wofür er चाखदत् hat. Die ersten beiden Pāda sind verschieden. Worauf diese Übereinstimmung beruht, wird im nächsten Hefte dieser *Zeitschrift* dargelegt werden.

Von den beiden *ākhyāna*-Strophen, die das oben genannte Jātaka in dieser Erzählung hat, ist die erste mit unserer Sanskritstrophe verwandt. Sie lautet:

saṭhassa sāṭheyyam idaṃ sucintitaṃ
paccoḍḍitaṃ paṭikūṭassa kūṭaṃ |
phālañ ce adeyyuṃ mūsikā
kasmā kumāraṃ kulalā no hareyyuṃ ||

In dieser schwer verderbten Strophe entsprechen die beiden letzten Pāda inhaltlich der Fassung der Pañcatantra-Rezensionen. Am schwersten verderbt erscheint der dritte Pāda, und da liegt zugleich die Abweichung vor, daß statt der tausend *pala* der Sanskritfassungen, für die man im Pāli tausend *phala* (n.) erwarten sollte, von einem *phāla* (m.), einer Pflugschar, die Rede ist. In der nächsten, gleichfalls sehr verderbten Strophe kommt dieses *phāla* noch zweimal vor:

dehi puttanaṭṭha phālanaṭṭhassa phālaṃ
mā te puttam ahāsi phālanaṭṭho ||

Unparteiisch betrachtet dürfte die Sanskritfassung den Eindruck des Ursprünglicheren machen. Die angeführten Pāli-Worte sehen fast so aus, als seien sie eine zum größten Teil ursprünglich unmetrische Übersetzung irgendwelcher Strophen.

Betrachten wir uns nun die Prosa des Jātaka! Während es sich im Pañcatantra um zwei Kaufleute handelt, von denen der eine, der verarmt ist, seine 1000 Pfund wiegende Wage bei dem Gildemeister hinterlegt, weil sie ein Erbstück ist, bevor er in die Fremde geht, handelt es sich im Jātaka um zwei befreundete Kaufleute, von denen der eine *gāmavāsī*, der andere *nagaravāsī* ist. Ohne jede Be-

gründung wird dann erzählt, daß der Kaufmann vom Lande bei dem in der Stadt wohnenden 500 (!) Pflugscharen hinterlegt. Der Städter verkauft die Pflugscharen, und der Kaufmann vom Lande wendet die aus dem Pañcatantra bekannte List an, um zu seinem Gelde zu gelangen. In der Angabe, daß er den Sohn des anderen im Hause eines Freundes verbirgt, stimmt das Jātaka zu Somadeva, den Pahlavī-Rezensionen, wie sich aus einer Vergleichung der verschiedenen Fassungen ergibt, und dem *Tantrākhyāyika.*

Die älteren Pañcatantra-Rezensionen unterscheiden sich also vom Jātaka hauptsächlich dadurch, daß im Jātaka die Hinterlegung gar nicht motiviert wird und daß in ihm zwischen einem *gāmavāsī* und einem *nagaravāsī* unterschieden wird. Der zweite Punkt dürfte sich aus dem mißverstandenen *phāla* für das ursprüngliche *phala*, skt. *pala* erklären. Daraus wieder ergibt sich der Fortfall der Motivierung für die Hinterlegung.

Der Umstand nun, daß sich das Mangelhafte in der Prosa dieses Jātaka mit großer Wahrscheinlichkeit auf die verderbteste Stelle der betr. *ākhyāna*-Strophe zurückführen läßt und der Zustand dieser *ākhyāna*-Strophe selbst ergeben, daß der Bericht des Pañcatantra hier ursprünglicher ist, als der des Jātaka, und zwar auch als der des metrischen Teiles des Jātaka. Für einen anderen Fall habe ich dies in einem Aufsatze über die Pañcatantra-Bearbeitung des Meghavijaya ganz sicher nachgewiesen; vgl. *ZDMG.* LVII, S. 659 ff.

Eine Vergleichung des Pañcatantra mit dem Jātaka ergibt überhaupt, wenn man die älteren Rezensionen des Sanskritwerkes heranzieht, in vielen, wenn nicht in den meisten Fällen ein Resultat, das dem BENFEY'schen gerade entgegengesetzt ist; die Berichte des Jātaka stehen an Altertümlichkeit gewöhnlich hinter denen des Pañcatantra zurück. Und es ist gar nicht ausgeschlossen, daß einzelne *ākhyāna*-Strophen oder auch Erzählungen der Buddhisten aus dem Sanskrit-Pañcatantra geschöpft sind.

4. In meine Abhandlung ‚Über die Jaina-Rezensionen des Pañcatantra' haben sich einige Druckfehler und Versehen eingeschlichen, die ich hier berichtigen möchte. In den Strophenzitaten aus dem ersten Buche Pūrṇabhadras, die nach dem der SCHMIDT'schen Übersetzung zugrundeliegenden Sanskritmanuskripte gegeben sind, ist die

Str. 1, 232 übersehen. Infolgedessen sind von hier ab alle Strophen des ersten Buches um 1 zu niedrig numeriert. — S. 108, Z. 17 lies ‚Hauptgrundlage' statt ‚Vorlage'. S. 109, Z. 14 v. u. lies ‚Kasten' statt ‚Klassen'. S. 130 füge in der Tabelle zu Pūrṇ. II, 9 ein: SP II, 4, Kṣ. II, 4 (wie schon richtig *ZDMG.* LVI, 302).

Döbeln. JOH. HERTEL.

Das Fieber von Ḥaibar und der Esel. — WELLHAUSEN in seinen *Resten arabischen Heidentums* S. 156 und 216, und JACOB in seinem *Beduinenleben*², S. 154 f. besprechen die Notiz, welche al-Qazwînî, *Kosmogr.* II 60 im Artikel خيبر über den dort herrschenden Aberglauben gibt, und die folgendermaßen lautet: ‚Wer nach Ḥaibar kommt, läßt sich auf alle Viere nieder und schreit zehnmal wie ein Esel. Dann befällt ihn das Fieber von Ḥaibar nicht. Dieser Gebrauch heißt „ta'šîr" (= zehnern, yahen), und der Sinn davon ist, daß das Fieber nur die Menschen befällt und nicht die Esel.' WELLHAUSEN weist mit Recht darauf hin, daß das Fieber glauben sollte, der den Brauch Ausübende sei ein Esel, setzt aber hinzu: ‚Der Brauch wird sich daraus erklären, daß der Esel, besonders der wilde Esel, für ein überaus robustes, keiner Krankheit zugängliches Wesen gilt. Der zur Stadt kommende Beduine will also der Seuche vormachen, er sei ein wilder Esel, damit sie es für vergebliche Mühe hält, sich an ihn zu wagen.' Diese Erklärung geht in ihrer rationalistischen Tendenz der Sache zu wenig auf den Grund. Nicht die robuste Gesundheit des Esels ist meines Erachtens die Ursache davon, daß ihn die Seuche verschont, sondern seine ihm nach altem Glauben anhaftende dämonische Natur. Über dämonische Tiere bei den Arabern vgl. VAN VLOTEN, *WZKM.* VII 239 f.; aus den vielen Verzauberungsgeschichten in 1001 Nacht erhellt in Übereinstimmung mit den Ausführungen VAN VLOTEN'S, daß als solche Geistertiere hauptsächlich schwarze Hunde, Affen, Pferde und Esel gelten; der Umstand, daß die Zauberkünste, wie überhaupt der Umgang mit den Geistern, beinahe ausschließlich von Frauen geübt werden, paßt gut zu dem von 'Abû Dawûd I 71 überlieferten Ausspruche des Propheten, daß Esel, Frauen und schwarze Hunde das Gebet ungiltig machen (VAN VLOTEN, a. a. O. 240). Insbesondere der Esel gilt als ein mit den Jinnen innig verbundenes Wesen, was sich am deutlichsten darin

ausspricht, daß die Jinnen geradezu als mit Eselsfüßen versehen gedacht sind; vgl. DOUGHTY, *Arabia des.* I 54, Mas'ûdî III 315, 319 (v. KREMER, *Kulturgesch.* II 258). Von der Bilqîs, der Königin von Saba, heißt es bei SALE, ihre haarigen Eselsfüße seien ein Merkmal ihrer Jinnennatur gewesen; diese Jinnennatur hat der Prophet ausdrücklich hervorgehoben nach einer Notiz bei ad-Damîrî I 250, in welcher er sagt, einer der Ahnen der Bilqîs sei ein Jinn gewesen (VAN VLOTEN, *WZKM.* VIII 65, Anm. 1). Wer denkt hier nicht an unsere Volksvorstellungen vom Pferdehufe des Teufels (vgl. GRIMM, *Deutsche Mythologie*), der wieder mit den Empusen und Satyrn der klassischen Mythologie zusammenhängt? Wenn man nun den Fieberdämon glauben machen will, er habe einen Esel vor sich, so kann dies nach allem Beigebrachten nur den Sinn haben, er solle durch den vorgespiegelten Schein des Esels auf den Gedanken gebracht werden, es mit einem Dämon zu tun zu haben, über den ihm als seinesgleichen keine Macht verliehen sei. Jedoch dürfte bei der Betrachtung des Ḥaibarer Fieberbrauchs noch ein besonderes Gewicht auf die direkte Wirkung des Eselsgeschreis zu legen sein. Die ‚Fetischkraft des Wortes', die GOLDZIHER in seinen *Abhandlungen zur arab. Philologie* I 28 ff. als in den Anschauungen der arabischen Beduinen von so großem Einflusse nachgewiesen hat, ist nicht etwa immer an artikulierte Worte gebunden. Schon die Gewohnheit abergläubischer Personen, im Finstern laut zu sprechen, zu singen oder überhaupt Lärm zu machen, deutet auf einen Glauben an die geisterbannende Kraft der Stimme an sich. In vermehrtem Sinne gilt das von bestimmten Tierlauten; ich erinnere hier nur an die Wirkung des Hahnenkrahts auf die Nachtgespenster in unserem deutschen Volksglauben. Eine solche unmittelbar wirkende Kraft muß man sich gewiß auch als dem Eselsgeschrei innewohnend vorstellen, um die Sage vom Fieber und dem Esel zu begreifen. Über die dämonische Natur des Esels bei verschiedenen Völkern ließe sich übrigens noch allerlei beibringen (man denke z. B. an des Apuleius goldenen Esel, an die vier ursprünglich sicher dämonischen Tiere — Esel, Hund, Katze und Hahn — in dem GRIMM'schen Märchen von den Bremer Stadtmusikanten u. ä.), auf das einzugehen außerhalb des Rahmens dieser Notiz läge.

R. GEYER.

Die Quantität der Vokale im Khassi.

Von

P. W. Schmidt S. V. D.

In einer demnächst erscheinenden Arbeit, ‚Grundzüge zu einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen', habe ich den Übelstand zu beklagen, daß bei zweien dieser Sprachen, dem Bahnar und dem Stieng, die Quantität der Vokale gar nicht oder doch nicht mit genügender Sicherheit festgestellt ist. Der Schaden, der sich daraus ergibt, wird nur zu einem kleineren Teil dadurch hintangehalten, daß von den beiden andern Sprachen dieser Familie, dem Mon und dem Khmer, bei denen die Quantitätsverhältnisse genügend sichergestellt sind, einige Folgerungen auch auf das Gebiet des Bahnar und des Stieng hinüber gezogen werden können.

Auch bei dem Khassi, das den Mon-Khmer-Sprachen so nahe steht, daß es fast zu ihnen gerechnet werden könnte, ist bis jetzt eine ähnliche Unsicherheit in den Quantitätsverhältnissen zu beklagen, wie sie bei Bahnar und Stieng vorliegt. Daß die Quantität der Vokale in den Erzeugnissen der allgemeinen Khassi-Literatur, die schon zu einem ziemlichen Umfang sich entwickelt hat, nicht bezeichnet wird, läßt sich schließlich noch rechtfertigen. Nicht zu entschuldigen ist es dagegen, daß in den Grammatiken und Wörterbüchern nicht mehr Sorgfalt auf einen Punkt verwendet worden ist, der bei einer im Grunde ihrer Struktur monosyllabischen Sprache schon aus rein praktischen Gründen von so großer Bedeutung ist. Daß ein Unterschied der Quantität bestehe, wird von allen Grammatiken und Wörterbüchern wohl hervorgehoben, aber eine konsequente und zuverlässige Bezeichnung derselben fehlt bis jetzt ebenso

bei allen. Vielfach fehlerhaft und jedenfalls nicht ausreichend ist die Quantitätsbezeichnung in Rev. W. Pryses ‚An Introduction to the Khasia Language; comprising a grammar, selections for reading, and a vocabulary', Calcutta 1855. Fast ganz fehlt sie in Nissor Singhs ‚Hints on the study of the Khasi Language and Khasi-English Dictionary', Shillong 1900.[1] Dagegen hat sich der vorzügliche Kenner des Khassi, Rev. H. Roberts, in seinen vielfachen Arbeiten zwar anerkennenswerte Mühe gegeben, auch diese Seite des Khassi richtig darzustellen; aber bis zu einem vollen, klaren Erfolge ist er nicht durchgedrungen. Seine beste Leistung in diesem Punkte ist eigentümlicherweise nicht so sehr seine London 1892 erschienene ‚Grammar of the Khassi Language', sondern der schon 1876 (Calcutta) erschienene ‚Khassi Primer'.[2] Am wenigsten befriedigt aber sein ‚Anglo-Khassi Dictionary', Calcutta 1875, woran die ‚New and revised edition', Calcutta 1878, die ich vor mir habe, nicht viel geändert hat; abgesehen von den zahlreichen Druckfehlern bei den Konsonanten, auch des englischen Textes, herrscht in der Quantitätsbezeichnung solcher Widerspruch und solche Verwirrung, daß aus diesem Werke allein absolut keine Sicherheit gewonnen werden kann.[3] Bedeutend besser steht es mit der ‚Grammar of the Khassi Language'; doch zeigt sich auch hier noch solches Schwanken, daß aus ihr allein ebenfalls noch keine volle Klarheit zu erzielen ist. Sicherheit und Klarheit aber ergeben sich in völlig ausreichendem Maße aus dem ‚Khassi Primer'.

In der Vorrede zum Part II desselben hebt Roberts die Wichtigkeit der Quantitätsbezeichnung hervor, weshalb er sich auch besondere

[1] Derselbe bietet indes S. 2 eine gute Bemerkung über den Zusammenhang des tönenden Dentalauslautes mit der Länge des Vokals.

[2] Das in Europa nicht leicht erhältliche Werkchen wurde mir zugängig gemacht durch die Güte des verdienstvollen Vorstandes des Linguistic Survey of India, Herrn Dr. G. A. Grierson, der mir sein eigenes Exemplar zur Verfügung stellte, wofür, wie auch für die vielfache sonstige hülfsbereite Förderung meiner Studien ich auch an dieser Stelle ergebenen Dank abstatte.

[3] Ein großer, vielleicht der größte Teil dieser Verwirrung mag wohl auf Rechnung der (indischen) Setzer zu bringen sein; aber bei einer ‚revised edition' hätte doch wohl die Korrektur etwas strenger durchgeführt werden können.

Mühe gegeben habe, dieselbe in dem ‚Primer' genau und konsequent durchzuführen. Im Vertrauen auf diese Versicherung habe ich das dem ‚Primer' angefügte Wörterverzeichnis einer genauen Untersuchung unterzogen. Die Evidenz, mit welcher die Quantitätsgesetze, die ich in der vorliegenden Arbeit darzulegen beabsichtige, aus diesem Material sich ergeben, ist allein schon eine hinreichende Gewähr für ihre Richtigkeit. Der Umstand, daß Roberts selbst von diesen Gesetzen keine Ahnung hatte, also bei der Feststellung der Quantität im einzelnen nicht von aprioristischen Gesichtspunkten beeinflußt wurde, kann diese Zuverlässigkeit nur erhöhen. Der Haupteinwand, der gegen sie erhoben werden könnte, ist der, daß das Material, auf welches diese Gesetze sich stützen, zu wenig umfangreich sei. Indes, nachdem wenigstens dieses Material in voller Klarheit von diesen Gesetzen sich beherrscht erwiesen hat, ist es nicht mehr schwer, zu finden, daß auch bei dem viel reicheren Material, welches die ‚Grammar of the Khassi Language' in ihren zahlreichen Wort- und Satzbeispielen enthält, im wesentlichen ganz die gleichen Gesetze herrschen. Berücksichtigt man dann noch die äußeren Gründe, welche das Schwanken in dem ‚Anglo-Khassi Dictionary' zu einem großen Teil mitbewirkt haben, so wird auch aus diesem Material keinerlei Gegeninstanz entnommen werden können, so daß, wie ich denke, sowohl innerlich wie äußerlich, positiv wie negativ die Richtigkeit der hier dargelegten Quantitätsgesetze in ihren wesentlichen Teilen hinreichend gewährleistet ist. Daß in Einzelheiten Verbesserungen möglich sind, bezweifle ich selbst nicht, und das ist gerade der Grund, weshalb ich, mit einer Arbeit über die Lautverhältnisse des Khassi überhaupt beschäftigt, diesen Teil der Arbeit schon jetzt veröffentliche: indem ich denselben schon jetzt der Kritik der Kenner des Khassi unterwerfe, will ich mir die Möglichkeit verschaffen, ihre Verbesserungs- und Ergänzungsvorschläge, für die ich sehr dankbar sein werde, in meiner umfassenderen Arbeit schon mit benutzen zu können.

Um eine allseitige Nachprüfung meiner Aufstellungen möglichst zu erleichtern, werde ich in jeder Abteilung zuerst die Ergebnisse der Untersuchung des ‚Primer'-Materials (= P) vorlegen und dann

die aus dem ‚Dictionary'-Material (= D) sich dagegen erhebenden Schwierigkeiten behandeln. Die Besonderheiten des ‚Grammar'-Materials (= G), die wenig zahlreich sind, werde ich am Schluß bei der Zusammenfassung des Ganzen vorführen und würdigen. Schließlich bemerke ich noch, daß solche Lehnwörter, wie *duriáw* Küste, *śukor* betrügen, *minot* fleißig u. ä., die schon durch ihre äußere Form ohneweiters verraten, daß sie nicht den Bildungsgesetzen des Khassi folgen, in diese Untersuchung nicht mit einbezogen worden sind, wohl dagegen solche, die durch ihr Äußeres allein ihre fremde Herkunft nicht sofort ankündigen, wie z. B. *māp* vergeben.

1. Der *A*-Vokal (*a* und *ā*).

§ 1 I. Bei tonlosem Explosiv- ([*k*],[1] *it*,[2] *t*, *p*) und *h*-Auslaut steht nur *a*. Hierfür liegen etwa 70 Belege vor.

Ausnahmen sind: *bāit* ‚ärgerlich' hat die Nebenform *bāid*, desgleichen *ia-sāit* ‚sich streiten' die Nebenform *ia-sāid*; *prāh* ‚fallen' ist fehlerhafte Nebenform zu richtigem *prā* oder *prah*. Lehnwörter sind: *slāk* Blatt (= *slā*) = Sanskr. *śaḷākā*, *āp* beschützen (vgl. Pali *appamato*), *hāp* fallen = Pali *hāpeti*, *māp* vergeben = Hindi *mu'āp*, *lāt* = engl. *Lord*. Somit verbleiben als eigentliche Ausnahmen: *āp-thāp* spähen, *thāp* schlagen, werfen, *śāp* Siegel, *ñāp* Biene, Honig, *sñāp* schweigend, *ǵāh* kalt.

§ 2 Bei tönendem Explosivauslaut (*id*,[3] *d*, *b*) steht nur *ā*. Hierfür liegen etwa 18 Belege vor.

Ausnahmen sind: *sñaid* ‚fett', es hat aber die Nebenform *sñāid*, wie *raid* Zwerg *rāid*; *khad* ‚aufwischen' hat bei D die Form *khat*. Lehnwörter sind: *raid* ‚Untertanen' = Pali *raǵǵā*, *bad* ‚mit' vgl. Pali *baddho* ‚gebunden', *tad*(*a*) ‚bis' vgl. Pali *tadāttā*. Es bleiben also nur: *khad* ‚zehn' (in Zusammensetzungen) und *tad* ‚willig'.

§ 3 Bei vokalischem Auslaut steht nicht *a* sondern *ā*, ausgenommen bei einigen Formwörtern. Belege ungefähr 14.

---

[1] *k*-Auslaut fehlt eigentlich dem Khassi.

[2] *it* ist der Ersatz des tonlosen Palatalauslautes.

[3] *id* ist der Ersatz des tönenden Palatalauslautes.

Die Formwörter,[1] bei denen *a* im Auslaut steht (Pronomina, Adverbien, Präpositionen, Konjunktionen), sind etwa: *ŋa* ich, *ka* er, sie, es, *ta* jener, *ba* welcher, *lypa* schon, *śiwa* zuerst, *da* mit, *na* von, *ia* gegen, *la* seit, *sa* ungefähr, gegen, *ha* in, zu, *la* doch. Andere Ausnahmen finden sich nicht.

4 Bei *w*-Auslaut steht nicht *a*, sondern *ā*. Belege etwa 12. Ausnahmen: *kaw-kaw* und *daw-daw* lärmend; vgl. dazu S. 319.

5 Bei *ŋ*-Auslaut steht nicht *ā*, sondern *a*. Belege etwa 24. Ausnahmen keine.

II. Zu § 1 bringt D ungefähr 80 neue Bestätigungen und nur zwei Abweichungen: *raŋāp* ‚schief' und *bytāh* ‚kommandieren' (= *bytthāh* sagen, lehren), welch letzteres aber die richtige Nebenform *bytah* hat.

Zu § 2 liegen bei D ungefähr 20 neue Bestätigungen vor und nur folgende Abweichungen: *khyrwad* Biegung (vgl. *kyrwād* flechten), *wad* eben = *wat*, *kren blab-blab* schwätzen (vgl. einerseits *kren tylāb-tylāb* schwätzen und *ǵem-kyrblap* schlampig), *śew-kad* Rahmen, *'rad-ḃah*[2] kräftig, *kynrad* Gemahl, Herr, *tynnad* schön.

Zu § 3 liefert D ungefähr 22 neue Belege, aber hier doch auch zahlreichere Ausnahmen, die sich indes teilweise als Lehnwörter, teilweise als unrichtige Nebenformen zu *ā*- oder *ah*-Auslaut herausstellen. Lehnwörter sind: *tyŋka* Münze = Bengali *taka*, *bynta* Anteil = Hindi *bynta*, *gynta* Honig = Hindi *ghynta*, *gadda* Esel = Beng. Hind. *gadha*, *masla* Würze = Hind. *mosla*. Nebenformen zu *ā*- oder *ah*-Auslaut: *ǵaka* stoßen (vgl. *kah* werfen), *ryŋa* Kohle = *ryŋ-ah*, *pyrta* rufen (vgl. *bytah* kommandieren), *byta* waschen = *byttah*, *ǩyta* kauen = *kthā*, *kthāh*, *lyŋba* durch(bohren) = *lyŋbah*, *kynśa* traurig = *śah* leiden, *pra* fallen = *prā*. Es verbleiben aber doch noch immer ungefähr 30 durchaus abweichende Beispiele.

Zu § 4 liegen etwa 12 neue Bestätigungen vor und nur die folgenden Abweichungen: *khlaw* graben, herausziehen (vgl. *lāw* wegnehmen), *ǵilaw-ŋuid* verschlingen, *khaw-rew* schollig, *saw-doŋ* rund.

[1] Im weiteren Sinne verstanden.

[2] Ist *'rad* hier nicht identisch mit *mrād* ‚Tier'?

Zu § 5 liefert D etwa 25 neue Belege ohne eine einzige Abweichung.

III. Besonders wenn man P und D zusammenfaßt, so tritt deutlich das folgende Gesetz hervor: Es findet vielfach ein Wechsel statt zwischen *ā-* (fälschlich *a-*) und *ah-* (fälschlich *āh-*) Auslaut:

kyrkhā ausspeien	= *kyrkhah*
(*ryńa*) Kohle	= *ryńah*
pyrǵā schmecken	= *pyrǵah*
(*byta*) waschen	= *byttah*
(*pyrta*) rufen	= *bytah* (*bytāh, bytthāh*)
kthā (*kyta*) kauen	= (*kthāh*)
(*lyńba*) durchdringen	= *lyńbah*
bā tragen	= *bah*
bā tasten, suchen	= *tybah*
(*kyńśa*) traurig	: *śah* leiden
prā (*pra*) fallen	= (*prāh*).

2. Der *I*-Vokal (*i* und *ī*).

§ 7 Bei tonlosem Explosiv- und *h*-Auslaut steht nur *i*. Hierfür liegen 19 Belege vor.

Die Abweichungen sind hier zahlreicher, ich vermute, daß das zurückzuführen ist auf deren Herkunft von Stämmen mit ursprünglichem *ja*, das dann zu *ia*, *ie* und dann zu langem *I*-Laut (*ī*) sich entwickelte, der eben wegen dieser Entstehung aus einer Kontraktion seine Länge auch bei tonlosem Explosiv- und bei *h*-Auslaut zunächst noch beizubehalten sucht. Positiv nachweisen läßt sich das in folgenden Fällen: *īt* suchen, forschen (vgl. Mon *ńāt* sehen [= *njāt*]), *śīt* kneifen (vgl. Khmer *iet* eng, gepreßt), *līt* ‚abdecken' hat schon bei Khassi selbst die Nebenform *līed* und erscheint bei D in der richtigen Form *līd*, ebenso ist zu *tīt* ‚schlagen' auch die Nebenform *tit* vorhanden (vgl. auch *lyntīd* ‚to batter [rain]'), zu *īh* ‚sehen' erscheint bei D teilweise *ih*, Nissor Singh[1] will es ī geschrieben haben (vgl. unten § 12; vgl. auch *byr'ieh* kurzsichtig), zu *khīh* ‚to shake, to

[1] S. S. 304, a. a. O. S. 4.

move, to shave' vgl. *kyn'iah* ‚to polish', zu *līh* ‚weiß' vgl. Mon *lajaḥ* ‚hell, scheinend', zu *snīh* ‚Fell' vgl. *siah* ‚ein Fell abziehen'; *ktīh* ‚Morast' hat die besseren Nebenformen *latī* und *latih* (allerdings auch *latīh*, s. § 12) ‚morastig', wie *ǵhīh* ‚feucht' die bessere Nebenform *ǵhī* und *ksīh* ‚Otter' bei D die Nebenform *ksi* hat, die auf richtiges *ksī* oder *ksih* schließen läßt. Ohne jede Erklärung bleiben noch: *s'īt* gegenwärtig, *dīṅ-s'īt* Strauch, *līt* spalten, schärfen, *thīp* ‚ascent, up hill', *sīp* anschwellen, *līh!* o Freund!, *khlīh* Kopf.

§ 8 Bei tönendem Explosivauslaut steht nur ī. Hierfür sind drei Belege vorhanden, keine Abweichungen.

§ 9 Bei vokalischem Auslaut steht nicht *i*, sondern ī, ausgenommen bei einigen Formwörtern. Belege dafür 12, Abweichungen keine. Die Formwörter, die auf *i* auslauten, sind mit Ausnahme von *śi* ‚eins' sämtlich von der einen Form des neutralen oder diminutiven Artikels, bzw. Personalpronomens *i* abzuleiten, die im Wār-Dialekt ja auch Pluralfunktion ausübt: *ṅi* wir = *ṅa* ich + *i*, *phi* ihr = *pha* du (fem.) + *i*, *ki* sie (Plur.) = *ka* sie (Sing. fem.) + *i*.

10 Ob bei *w*-Auslaut nur ī und nicht auch *i* steht, bleibt zweifelhaft. Von ersterem sind 10 Fälle vorhanden, von letzterem 7, nämlich: *siw-siw* ‚smarting', *ǵiw* ‚ever, accostumed', *briw* Mensch, *hinriw* sechs, *riw* klingeln, tönen, *sliw* anzünden. Vielleicht ist die Sachlage so, daß *īw* ein wirkliches, ursprüngliches *īw* (oder *iw*) darstellt, während *iw* auf ursprüngliches *au* (*ou*, *ao*, *ău*) zurückgeht. Die Entsprechungen mit den Mon-Khmer-Sprachen legen besonders das letztere nahe; ich finde folgende Beispiele, wenn ich die betreffenden Fälle von *iw* bei D gleich hier mit aufzähle: *siw-siw* ‚smarting', Khmer *sāu* Schmerz; *syrṅiw* Schatten, Stieng *ǵŏṅou* dunkel, Bahnar *töṅō* schwarze Farbe; *pyrtiw* Ausgang, Bahnar *tu* Quelle eines Flusses; *pyrthiw* rösten, Mon *ktāu* heiß = Khmer *kṭāu* = Bahnar *tŏ*; *riw* tönen, Bahnar *krao* rufen, Mon *bru* tönen, *kamrāu* rufen; *hinriw* sechs = Mon *trāu*, Bahnar *tödrou*, Stieng *prau*. Gegen diese Annahme scheint aber zu sprechen, daß zweimal bei P[1] auch *īw* einem *au* bei den

[1] D hat in diesen beiden Fällen *iw*, G schreibt das zweite Beispiel einmal *kīw*, einmal *ksiw*.

Mon-Khmer-Sprachen entspricht: *kyntĭw* aufstehen, Mon *datāu* stehen, Khmer *sāṭāu* gerade; *ksĭw* Enkel = Mon *ćāu*, Bahnar *śäu*, Stieng *säu*.

§ 11 Gleichfalls zweifelhaft ist es, ob bei *ṅ*-Auslaut nur *i* oder nicht auch *ī* stehe. Für ersteres liegen etwa 14 Fälle vor, für letzteres etwa 12. Möglich, daß auch hier *īṅ* auf früheres *jaṅ*, *iaṅ*, *ieṅ* zurückgeht, doch kann ich in keinem Falle einen positiven Beweis dafür beibringen.

II. Zu § 7 bringt D ungefähr 40 neue Belege und eigentlich nur eine Abweichung: *wīh* Erdwurm. Einige andere Fälle lassen sich als unkorrekte Nebenformen zu besseren, auch vorhandenen Formen nachweisen: *tīh* graben = *tih*, *stīh* runzeln = *stī*, bzw. *stih*, *latīh* schmutzig = *latī*, *latih*, s. § 12.

Zu § 8 sind zwei Bestätigungen vorhanden, dagegen vier Abweichungen: *krib* cricket, *tid* Pilz, *toh-tid* Achselhöhle, *khymih-ǵillib* ‚to smirk' (vgl. aber *khyllip* ‚to nictate').

Zu § 9 liegen sieben Bestätigungen vor, aber eine auf den ersten Blick viel zahlreichere Gruppe von Abweichungen. Eine Anzahl derselben sind indes Lehnwörter: *byndi* binden = Beng. *bandi karan*, *śabi* Schlüssel = Beng. *ćābi*, *śini* Zucker = Beng. *ćīnī*. Mehr noch sind unrichtige Nebenformen von besseren, auch vorhandenen Formen auf ī oder *ih*: *kynǵi* hüpfen = *kynǵih*, *syrti* Feile = *syrtih*, *syrti* bebauen (vgl. *tih* graben), *ǵirmi* Schlingpflanze (vgl. *mih* wachsen), *lali* lose sein (vgl. *plī* und *plīe* aufrollen), *ksi* Otter = *ksīh* (recte *ksih*), *ǵersi* kitzeln (vgl. *sih* ‚to stick'); zu *ia-rynti* übereinstimmen vgl. *ryntiw* arrangieren, zu *lynti* Allee, *ryntiw* ‚bow'; zu *lyṅki*, *lyṅkhi* trocken vgl. die Entsprechungen in den Mon-Khmer-Sprachen: Mon *kah*, Khmer *khaḥ*, *khāḥ*, Bahnar *kho*, Stieng *köh*, *khö*, *khöh*, welche zeigen, welche Schwierigkeit dieser Stamm auch dort bereitet hat. So bleiben als Abweichungen ohne irgendeine Erklärung nur: *thi* Süden,[1] *mynthi* trocken, ironisch, *sydi* Axt, *biśni* verachtend, *sni* lauern, *byrni* Sack, *kymi* Neffe, *kymi* Mutter, *rynsi* ‚baked rice', *kynsi* heiratsfähig, *kylli* fragen, *ǵili* glatt, *tylli* ganz, *śiri* greinen.

[1] G hat hier *thī*.

Bezüglich des § 10 bringt D nur drei Beispiele mit *īw*, dagegen 16 mit *iw*.

Dagegen tritt D bei § 11 nur mit einer Form für *īṅ*, aber mit etwa 16 für *iṅ* ein.

2 III. Besonders bei Zusammenfassung von P und D tritt hervor: Es besteht vielfach ein Wechsel zwischen *ī-* (fälschlich *i-*) und *ih-* (fälschlich *īh-*) Auslaut:

khī schaben, rasieren	= *khih*
(*kyńǵi*) hüpfen	= *kyńǵih*
ǵhī feucht	= (*ǵhīh*)
(*syrti*) Feile	= *syrtih*
(*syrti*) bebauen	: *tih* graben
stī runzeln	= *stih* (*stīh*)
sydī backen	= *sydih*
(*ǵirmi*) Schlingpflanze	: *mih* wachsen, emporsteigen
(*ksi*) Otter	= (*ksīh*)
(*ǵersi*) kitzeln	: *sih* ‚to insert, to stick'
ī sehen	= *ih* (*īh*)
latī schmutzig	= *latih* (*latīh*).

3. Der *U*-Vokal (*u* und *ū*).

I. Vor tonlosem Explosiv- und *h*-Auslaut steht nur *u*. Belege dafür etwa 25.

Abweichungen sind folgende Lehnwörter: *ūt* Kamel = Beng. *ũṭ*, *thūp* Haufe = Pali *thūpo*. In mehreren anderen Fällen liegt wahrscheinlich Entstehen des *ū* aus ursprünglichem *wa* vor, das sich über *ua*, *uo* zu *ū* entwickelt[1] und auf Grund dieser Entstehung auch bei

[1] In vielen Fällen wandelt sich allerdings, wie bei Bahnar so auch bei Khassi, *wa* in *ja* um, und macht dann die Entwickelung desselben über *ia*, *ie* zu *i* mit. Das deutlichste Beispiel dafür ist *liat* Abortus = Mon *lōt*, Khmer *ralūt*, Stieng *rölut*. Auch *kyndiat* ‚klein', das auch bei Khassi als *kyndit* erscheint, ist ein gutes Beispiel, da es auf *duoć* zurückgeht (auslautendes *ć* wird nach *ia* bei Khassi nicht wie sonst zu *it*, sondern zu *i*) und mit *dūit* (s. weiter im Text) identisch ist. Daß aber auch *wa* zu *ua*, *uo*, *ū* wird, dafür ist ein deutlicher Beleg *khūn* Sohn = Mon, Bahnar, Stieng *kon*, Khmer *kŭn*, das auf *kwan* zurückgeht, wie die Formen *kuod*, *kwad* bei Semang, und *kōan* bei Nicobar und *kwan* bei Palaung und Riang beweisen.

tonlosem Auslaut lang zu bleiben bestrebt ist. Ein direkter Nachweis dafür ist möglich bei *dūit* ‚klein', das mit den gleichbedeutenden Formen bei Mon *ḍōt* und Khmer *ṭūć* auf einen Stamm *wać* zurückgeht, der in Mon *swat* ‚klein' noch vorhanden ist. Zu *pūit* ‚to lance, to castrate' ist vielleicht zu vergleichen Khmer und Stieng *wāt*, welches ‚stoßen, schlagen' und ‚lancieren' bedeutet. Außerdem sind noch vorhanden *mūt* ‚schnitzeln' und *kūp* ‚ein Vogel'; *rūh* ‚Käfig' hat die besseren Nebenformen *rū* und *ruh*, s. § 18.

§ 14 Bei tönendem Explosivauslaut steht nur *ū*. Belege dafür etwa 25.

Die einzige Abweichung *dud* ‚Milch' ist Hindustani-Lehnwort.

§ 15 Bei vokalischem Auslaut steht nicht *u*, sondern *ū*, ausgenommen in dem Formwort *u* ‚er'. Belege 3.

śu ‚allein' hat auch die Nebenform *śuh*.

§ 16 *w*-Auslaut fehlt bei *u* und *ū* vollständig, wie *j*-Auslaut bei *i* und *ī*.

§ 17 Bei *ṅ*-Auslaut steht nicht *ū*, sondern *u*. Belege ungefähr 16, Ausnahmen keine.

II. Zu § 13 bringt D ungefähr 30 neue Belege und nur die folgenden beiden eigentlichen Ausnahmen: *kyrkhūit* ‚at odds', *tūp* Kanone. Denn *sūp* ‚großer Korb' ist Lehnwort = Sanskrit *śurpo*, *kūh* ‚Kropf' unrichtige Nebenform zu richtigem, auch vorkommenden *kū* und *kuh*, wie *byrthūh* ‚grau' zu *byrthuh* und *kynthūp* ‚umarmen' zu *kyntup*.

Zu § 14 liegen ungefähr 10 neue Bestätigungen vor. Die Abweichungen sind: *khluid* verbrühen, rösten, *phalub* hauen, die eigentümliche Form *sawa blup*(!)-*blub*(!) glucksen (vom Wasser); zu *kyndub* ‚to imbosom' vgl. *kydup* ‚to nestle'.

Zu § 15 sind acht neue Belege vorhanden, und eigentlich keine Abweichungen, denn *pyddu* ‚morsch' geht auf den Stamm *duh* zurück, *thymu* ‚bezeichnen' hat die Nebenform *thymuh*.

Zu § 17 liefert D ungefähr 13 Bestätigungen und keine Abweichungen.

§ 18 III. Auch hier wieder tritt besonders bei Zusammen-

fassung von M und D ein Wechsel zwischen *ū-* (fälschlich *u-*) und *uh-* (fälschlich *ūh-*) Auslaut hervor:

khū Kropf	= *khuh*
kyrkhū stoßen	= *tyñkhuh*
kyntū (*kyntu*) antreiben	= *kyntuh*
(*pyddu*) morsch	: *duh* verfaulen
kypū Brod	= *kypuh*
rū (*ru*) Käfig	= *ruh* (*rūh*)
(*śù*) nur	= *śuh*
śū away, off	= *śuh* ‚to desist'
hū Meerschwein	= *huh*
(*thymu*) bezeichnen	= *thymuh*.

4. Der *E*-Vokal.[1]

19 Bei *r*-Auslaut kommt nur *ē* vor. Belege etwa 14 bei P und etwa 11 bei D.

Die Abweichungen haben fast alle die Schreibweise *èr*, die nach Roberts eine besondere Kürze bezeichnen soll. Ich vermute, daß es eigentlich aus *ar* hervorgegangene *är*-Auslaute sind, da manche von ihnen *ar*-Auslautformen zur Seite haben: zu *iap-tèr* ‚to fall prostrate' vgl. *lytar* ‚to prostrate' (vgl. übrigens auch *iap-tēr* fallen, *lyntēr* Länge), *hèr-hèr* angenehm = *har-har*, zu *tèr-tèr* ‚to alternate in order' vgl. *tar* ‚forked', zu *wèr-wèr* ‚by faint rumour' vgl. *wir* ‚to scatter, to disperse'. Es bleiben noch *pèr-pèr* ‚as snow', *mèr-mèr* ‚saphron-like', *phah-der* breit, weit.

20 Bei tonlosem Explosiv- und bei *h*-Auslaut steht nur *e*, nicht *ē*. Belege bei P etwa 55, bei D außerdem 39.

Abweichung ist einzig bei P *thēh* ‚ausgießen', wofür D auch *thew* hat.

21 Der tönende Explosivauslaut ist weder bei *e* noch bei *ē* vorhanden, ebenso fehlt *ē* überhaupt bei anderem als *r*-Auslaut.

[1] Weil die Verhältnisse hier einfacher liegen, behandle ich P und D zusammen, im einzelnen sie jedoch auseinanderhaltend.

Abweichungen von der ersten Regel sind die drei Formen: *phr*[illegible] ‚slaked', *thred* ‚slap', *bred* ‚to ejaculate, to cast away', die wohl a[illegible] einen gemeinsamen Stamm *red* zurückgehen. Abweichungen von d[illegible] zweiten Regel sind: *pēn* neidisch, ärgerlich, eifersüchtig und *ēm* nicht, nei[illegible]

§ 22 Bei vokalischem Auslaut steht nicht *e*, als nur b[illegible] einigen Formwörtern. Aber auch *ē*-Auslaut ist nicht vor[illegible] handen. Die auf *e* auslautenden Formwörter sind: *se* vielleich (vgl. *seh* ‚indeed'), *de* auch, *ne* dieser, *me* du, *lade* selbst, *re* auch *te* dann auch, (*ba*)*be* beinahe. Außerdem sind noch vorhanden: *man*[illegible] verehren, welches Bengali-Lehnwort (= *mānā*) ist, *pynthame* blende[illegible] (vgl. *meh* glühen, flammen), *lape* ‚to daub' (vgl. *pah* ‚to coax, to flatter'), *duh-le* einen Vertrag brechen.

Als einzige auf *ē* auslautende Form finde ich *adē* ‚zufällig'. G schreibt auch *me* ‚du' ständig = *mē*.

§ 23 Zusammenfassend läßt sich also das Gesetz aufstellen: Der *E*-Vokal ist wesentlich ein ausschließlich kurzer Vokal; er ist lang nur bei *r*-Auslaut, wo dann *e* ausgeschlossen ist. Deshalb sind auch tönende Explosivauslaute bei ihm ausgeschlossen. Ferner stimmt dazu auch die Tatsache, daß hier ein Wechsel von *ē*- und *eh*-Auslaut nicht zu bemerken ist.

5. Der *O*-Vokal.

§ 24 I. Bei tonlosem Explosiv- und bei *h*-Auslaut steht nur *o*, nicht *ō*. Belege ungefähr 55.

Abweichungen sind nur: *ōh* ‚to cut', wozu D aber *kyr'oh* ‚to notch' hat, *l'ōh* ‚cloud' (vgl. aber *l'oh* rauchen).

§ 25 Der tönende Explosivauslaut fehlt bei *ō* wie bei *o* vollständig, desgleichen auch Nasal-, *j*- und *w*-Auslaut bei *ō*.

Abweichungen von der ersten Regel sind nur *haoid* (*hoid*) ‚ja' und *dob-dob* ‚loosely' (vgl. *kydup* ‚to nestle' [*kyndub* ‚to imbosom']). Abweichungen von der zweiten Regel: *khrōn* ‚frost bitten'; *mōn* ‚wünschen' ist Bengali-Lehnwort = *man*.

§ 26 Bei vokalischem Auslaut steht nicht *o*, außer in einigen Formwörtern; aber auch *ō* scheint ausgeschlossen.

Die auf *o* auslautenden Formwörter sind: *to* jener, *no* irgendeiner, wer? (quis). Die wenigen auf *ō* auslautenden Beispiele sind: *mō* ‚is it not?', *ai-hō* ‚give will you?'; *rō* ‚Quecksilber' hat die Nebenform *roh* = Sanskrit *rasa*, *parō* Taube = Sanskrit *pārāpata*, G hat dafür *paro*.

27 Es bleibt zweifelhaft, ob *ō* bei *r*-Auslaut statthaft ist. Es finden sich ungefähr 11 Fälle mit *or*- und vier Fälle mit *ōr*-Auslaut; die letzteren sind: *ōr* spalten, *kōr* wertvoll, *śkōr* Ohr, *lōr* Oberfläche.

II. Zu § 24 bringt D ungefähr 30 neue Belege und nur die eine Abweichung: *krot* Walnuß.

Zu dem ersten Teil des § 25 sind folgende Abweichungen vorhanden: *lakoid* verdorben, *kynphod* ‚vainly, dress'; *dod* ‚verwerfen' hat die richtige Nebenform *dūd*, wie *kyndob* ‚über' die richtige Nebenform *kyndūb*. Zum zweiten Teil liegt nur die eine Abweichung *śinōid* ‚crib' vor; *kynōi* ‚to hush' hat die Nebenform *kynoi* ‚to lull'.

Zum ersten Teil des § 26 liegt die eine Abweichung *tyrso* ‚Senf' vor; zu *rai-kho* ‚thin, meagre' ist wohl zu vergleichen *dykhoh* (*dykoh*) ‚Krüppel', zu *soh-tynkho* ‚to hitch' *pynkhoh* ‚to fold, to bend'. Zum zweiten Teil findet sich ebenfalls nur eine Abweichung: *lyñhō* ‚pit (under the occiput)'; *synkhrō* ‚to pur' hat seine Entstehung in dem gleichbedeutenden *pah khrok-khrok*.

Nach D's Material ist in noch höherem Grade zweifelhaft, ob bei *r*-Auslaut *ō* stehen kann: es finden sich etwa 30 Beispiele von *or*- und nur zwei mit *ōr*-Auslaut. Die letzteren sind: *snep-kōr* Kokosnuß, *iōr* Schnee.

28 Die Zusammenfassung ergibt mit aller Deutlichkeit das Bestehen des Gesetzes: Der *O*-Vokal ist in noch höherem Grade als der *E*-Vokal ein ausschließlich kurzer Vokal; höchstens daß *ō* bei *r*-Auslaut zulässig ist. Auch bei *O*-Vokal ist aus diesem Grunde tönender Explosivauslaut ausgeschlossen, und es findet auch kein Wechsel zwischen *ō*- und *oh*-Auslaut statt.

6. Die Doppelvokale *ia, ie, iu, io.*

Bei diesen Vokalen bin ich in der ungünstigen Lage, daß ich von dem bedeutendsten, *ia*, dann auch von *iu* und *io* bei P kein Material vorfinde, da Roberts im zweiten Teil seines ‚Primer', den ich allein in meine Hände bekommen, keine diesbezüglichen Formen bringt. Ich kann mich also hier nur auf D stützen. Der bedeutend geringeren Zuverlässigkeit desselben will ich aber doch in etwas zu Hilfe kommen, indem ich gleich hier das gesamte *ia*-Material von G mitbehandle. Da G in allen sonstigen wesentlichen Punkten mit P übereinstimmt, ist nicht vorauszusetzen, daß er allein hier abweichen sollte. Endlich gibt auch die fast vollkommene Übereinstimmung, welche G hier auch mit D aufweist, dem Endresultate genügende Sicherheit.

§ 29 Dieses Endresultat besteht nun in der Tatsache, daß nicht nur bei *ie* und *io*, sondern auch bei *ia* und *iu* der letzte Vokal stets kurz ist. Der Belege dafür sind weit über 100.

Abweichungen weist nur G auf in den Wörtern: *kiāw* Großmutter und *lyniār* ‚to weep'. Im ersteren Falle erklärt es sich aus dem engen Zusammenhange mit *iāw* ‚alt'. In Formen wie letzteren aber ist *i* noch vollständiger Halbkonsonant (= *j*), nicht Vokal, Formen dieser Art sind also auch eigentlich zu schreiben: *jāw* ‚alt', *jār* ‚breit', *jām* ‚weinen', und sind demnach als Formen mit *A*-Vokal bei *j*-Anlaut zu behandeln. Eine andere Abweichung bei G ist *miāw* ‚Katze', wohl wegen der Onomatopoesis. Dagegen bringt P hier eine Abweichung, bei der zugleich auch konsequenterweise der tönende Auslaut erscheint: *niād* ‚to wipe, to sweep, to clean, to brush'; ich weiß aber nicht, ob diese Form nicht identisch ist mit dem auch bei P vorhandenen *niat* ‚to remove, to snatch or force away'.

§ 30 Im Zusammenhang mit dieser Tatsache steht es auch, daß bei *ia* keine tönenden Explosivauslaute erscheinen. Bei G finde ich gar keine, D hat nur die zwei: *kiad* Ale, Wein, *śiad* tanzen, das aber die regelrechte Nebenform *śād* hat; dazu kommt dann noch die vorhin besprochene Form *niād* bei P.

§ 31 Dagegen erscheinen eine ganze Anzahl tönender Explosiv-, ausschließlich *d*-Auslaute bei *ie*. Dieselben haben

vielfach Nebenformen entweder mit *iet-* oder *id-* (fälschlich *it-*) Auslauten: *tied* schlagen = *tiet* (*tīt*); *thied* Ader = *thiet*, *thīd*; *thied* kaufen = *thiet*, *pied* spalten = *pīd*, *lied* ablösen = *lid* (*līt*), *thyllied* Zunge = (*thyllīt*), *purthied* Wurzel fassen, *lymied-lymied* sehr, *smied* verdreht. Hiermit stimmt einigermaßen überein, daß der (tonlose) Palatal-Explosivlaut, der bei *ia* mit Ausnahme einer Form: *phartyrniait* ‚dishevelled' fehlt,[1] bei *ie* etwas zahlreicher erscheint: *sieit* Art Bambus, *śieit* spritzen, *bieit* närrisch, *ieit* lieben, *mieit* Nacht.

§ 32 Der vokalische Auslaut auf *ia* ist mit etwa 50 Fällen vertreten, der auf *ie* mit etwa sechs, *iu* und *io* erscheinen nicht im Auslaut. Von den *ia*-Auslauten haben folgende eine Nebenform mit *iah*-Auslaut:

ñia to glut	=	*ñiah* (*ñioh*) to satiate
l'ēr-kyrtia gust	=	*'lap-kyrtiah* latter-rain
byrtia Lohndiener	=	*byrtiah*
padia geschwätzig	=	*padiah*
ūm-bia saliva	:	*biah* to spit
kybia claw	:	*kybiah* to grasp
kwia-kwia softling	:	*kwiah-kwiah* weakly
soh-śia rasp-berry	:	*śiah* thorn.

Es ist nötig, auf die Entwickelung dieser Doppelvokale etwas einzugehen. Wie schon oben § 7 angedeutet, ist *ia* hervorgegangen aus *ja*, ebenso *ie* aus *je*, *iu* aus *ju*, *io* aus *jo*; indes kann bei den Beziehungen, die *o* im Khassi sowohl zu *a* als zu *iu* hat, *io* auch eine Weiterentwickelung aus *ja* sein, welches andererseits auch zu *ie* sich entwickeln kann durch den Einfluß des anlautenden *j* auf *a*. In der zu Beginn dieser Abhandlung erwähnten größeren Arbeit über die Mon-Khmer-Sprachen habe ich die analoge Entstehung des *ie*- (*iä*-, *iö*-) Vokals bei Khmer, Bahnar, Stieng (Mon) aus ursprünglichem *ja* eingehend dargelegt. In der in Angriff genommenen umfangreicheren Arbeit über das Khassi werde ich den gleichen Nachweis auch für dieses erbringen, für jetzt werden einige Beispiele genügen:

[1] Ebenso fehlt auch *j*- (*i*-) Auslaut.

ǵhia (*ǵia*, ursprüngl. *ǵiai*[1]) krank = Mon *jai*
diaň links = Stieng *giň* (= *gieň* = *gjeň*, *gjaň*)
niah wegtreiben = Bahnar *haňaih* (= *hanjaih*)
piar ausbreiten
kiar ausstrecken
pyhiar ausbreiten
Khmer *hier* ausbreiten
Bahnar *hiar* ausbreiten
} Khassi *jar* ausbreiten
} „ *kyn'ēr* ausbreiten[2]
siah ‚to shove off, to remove' : Khassi *kyrjah* ‚to polish'
hiar, *hier* heruntersteigen = { Bahnar *ńur* (= *njur*), *ǵur* (= *gjur*) / Stieng *ǵur* (= *gjur*) }

Wenn also *ia*, *ie*, *iu*, *io* auf die respektiven Vokale *a*, *e*, *u*, *o* zurückgehen, so wäre zunächst zu erwarten, daß die ersteren einfach die Quantitätsgesetze der letzteren befolgten. Wenn das nun nicht der Fall ist, dann muß die Verbindung mit *i* diese Änderung herbeigeführt haben. Diese liegt in der Tat darin, daß schon in der Verbindung *ia*, mehr noch bei *ie*, *io* und *iu* der Ton sich auf *i* zurückzieht, welches dadurch lang wird, was dann die stete Enttonung und Kürzung des *a*, (*e*), *u*, (*o*) zur weiteren Folge hat, wenn diese nach anderen Gesetzen auch lang gewesen wären. So erkläre ich mir insbesondere die vokalischen Auslaute auf *ia*. Die Verkürzung des *a* mußte dann auch in den ursprünglich auf tönende Explosiven auslautenden Formen die Verwandlung der tönenden in tonlose herbeiführen. Das wird die Ursache sein, weshalb bei *ia* der tönende Explosivauslaut fehlt. Unerklärlich scheint es aber zunächst, daß dann bei *ie* so viele tönende Auslaute auftreten, wo doch *e* allein schon dieselben ausschließt. Ich glaube aber das Richtige zu treffen, wenn ich annehme, daß der Vokal *ie*, bei welchem der erste Teil -*i* in

[1] S. Anm. 1, S. 317.

[2] Der Übergang von *ja*, *ia* zu *ie*, *i* vollzieht sich wie in den Mon-Khmer-Sprachen so auch im Khassi weiter zu *e*, s.: Khassi *ēr* Wind = Khmer *khjal*, Bahnar *khĭal*, Stieng *ćal* (entstanden aus *kjal*), Mon *kjā* (auslautendes *l* bei Mon fällt ab mit Ersatzdehnung des Vokals); auslautendes *l* wird bei Khassi zu *r* (s. *gār* Netz = Sanskrit *ǵāla*, Mon *ǵā*, Bahnar *ǵal*).

der Aussprache besonders gedehnt ist und -*e* fast ganz verschwindet,[1] vielfach nicht mehr als der Doppelvokal *ī* + *e*, sondern als (entstehender) einfacher *ī*-Vokal empfunden wird, nach welchem dann regelrecht tönender Auslaut erfolgen muß. Dafür sprechen ja auch die zahlreichen Nebenformen auf *īd*. Daß aber doch noch ein Schwanken besteht, zeigen die andern Nebenformen auf *iet*, die dann die unrichtige Entwickelung zu *īt* zur Folge haben.

7. Das in Roberts ‚Grammar' vorliegende Material (= G).

Wie schon hervorgehoben, stimmt die weit überwiegende Menge der bei G sich findenden Formen mit den im vorstehenden dargelegten Gesetzen überein. Im folgenden sollen nur die wenigen Abweichungen angeführt werden, soweit das noch nicht geschehen ist.

Zu § 1 liegt als neue Abweichung vor: *slāp* Regen. Dagegen ist *iāp* ‚sterben' ein wahres Schmerzenskind von Vernachlässigung: einige 20mal ist es = *iāp*, einige 15mal = *iap*. Ebenfalls wechselt *prah* ‚fallen' mit *prāh*. Zu § 2 ist der vielfache Wechsel von *iāid* und *iaid* ‚gehen' zu erwähnen; ähnlich bei § 3 der Wechsel von *kypā* ‚Vater' und *kypa*; bei § 4 der Wechsel von *ksāw* und *ksaw* oft, *kāw* und *kaw* lärmend (einmal *dāw* lärmend), *sāw* und *saw* rot, *khlāw* und *khlaw* Wald; abweichend erscheinen *law* wegnehmen, *ǵaw* geschwätzig.

§ 7: *snīh* Gift, *īt* Ziegelstein;[2] *khīh* ‚bewegen' wechselt mit *khih*, *rīt* ‚niedrig' mit *rit*, *khlīh* ‚Kopf' mit *khlih*; § 9: *bydi* ‚score'; § 10: Wechsel zwischen *ksīw* und *ksiw*.

§ 13: *kūp* Kleid, *prūh* Elle, Wechsel zwischen *īh-thūh* und *ih-thuh* kennen, *nadūh* und *naduh* seit.

§ 19: Wechsel zwischen *hēr* und *her* fliegen; § 22: *le* aber, *tē* aber, dann.

§ 24: *ǵirhōh* Husten; § 25: *ǵakoid* Frosch; § 27: *lor* Oberfläche; § 28: Wechsel zwischen *roi* und *rōi* zunehmen.

---

[1] ‚*ie* . . . *e* like the *e* muet in Fr(ench), having a short guttural sound after the *i*.' Roberts, ‚Grammar', p. 4.

[2] D hat *it*, vgl. Pali *iṭṭhakā*.

8. Zusammenfassung.

Von grundlegender Bedeutung ist für das Khassi die Unterscheidung zwischen den drei Hauptvokalen *a, i, u* und den Nebenvokalen *e, o*. Neben diesen beiden Gruppen nehmen die zusammengesetzten Vokale *ia, ie, iu, io* eine besondere Stellung ein, deren Eigentümlichkeiten schon in Abschnitt 6 zur Genüge dargelegt sind, weshalb sie bei der folgenden Zusammenfassung beiseite gelassen werden.

§ 33 Die Hauptvokale *A, I, U* kommen kurz (*a, i, u*) und lang (*ā, ī, ū*) vor, die Nebenvokale *E, O* nur kurz (*e, o*), ausgenommen *ē* (und *ō*?) bei *r*-Auslaut.

§ 34 Die Hauptvokale sind kurz bei tonlosem Explosiv- und *h*-Auslaut, lang bei tönendem Explosivauslaut; bei Nasal- (*in*,[1] *n, m, j* und *r*?[2]) Auslaut können sie kurz und lang sein, nur bei gutturalem Nasalauslaut ist der *A*- und *U*-Vokal sicher, wahrscheinlich auch der *I*-Vokal stets kurz.

§ 35 Als Konsequenz aus §§ 33, 34 ergibt sich, daß nur bei den Hauptvokalen tönende Explosivauslaute vorkommen.

§ 36 Kein kurzer Vokal (weder *a, i, u* noch *e, o*) steht im Auslaut, als nur bei einigen Formwörtern; vokalischer Auslaut ist stets lang.

§ 37 Als Konsequenz aus § 36 ergibt sich, daß die Nebenvokale nicht im Auslaut stehen, außer bei einigen Formwörtern.

§ 38 Bei den Hauptvokalen findet vielfach ein Wechel statt zwischen dem (langen) vokalischen Auslaut und dem *h*-Auslaut, dem dann die kurze Form des betreffenden Vokals vorangeht. Bei den Nebenvokalen ist dieser Wechsel wegen § 37 ausgeschlossen.

§ 39 Der *h*-Auslaut hat stets kurze Vokale vor sich.

Durch diese Gesetze ist für die Nebenvokale *E* und *O*, für die Hauptvokale (*A, I*?, *U*) bei gutturalem Nasalauslaut, für die zusammengesetzten Vokale *ia, ie, iu, io*, für den vokalischen und *h*-Auslaut überhaupt die Quantität in absoluter Weise festgelegt. Für die Hauptvokale ist bei dem Explosivauslaut wenigstens der Zu-

[1] *in* ist der Ersatz des palatalen Nasalauslautes.

[2] S. S. 321.

sammenhang zwischen Quantität des Vokals und Qualität des Auslautkonsonanten nachgewiesen worden, insofern als die kurze Vokalform mit der tonlosen, die lange Vokalform mit der tönenden Form des Konsonanten verbunden ist. Was von diesen beiden Faktoren in der Theorie als das Primäre und Bestimmende anzusehen ist, welches dann den andern nach sich zieht, läßt sich jetzt noch nicht bestimmen. Für die Praxis bleibt auf jeden Fall auch jetzt noch die Notwendigkeit bestehen, bei Explosivauslaut für jede einzelne Form wenigstens einen der beiden Faktoren, sei es die Quantität des Vokals, sei es die Qualität des Auslautkonsonanten, durch gewissenhafte Untersuchung zu bestimmen. Das ist die eine Aufgabe, die bei der Herstellung eines Khassi-Englischen Wörterbuches, das für Praxis wie Wissenschaft jetzt gleich notwendig wäre, erfüllt werden müßte. In gar keiner Weise aber durch die hier zutage geförderten Gesetze ist der Nasalauslaut (ausgenommen der gutturale), der *j*- (*i*-) und *r*-Auslaut festgelegt. Hier herrscht also auch jetzt noch absolute Unbestimmtheit, für welche deshalb die gewissenhafte Untersuchung in jedem einzelnen Falle um so dringender nottut. Nur bezüglich des *r*-Auslautes will ich noch darauf aufmerksam machen, daß einige Anzeichen dafür vorliegen, daß er stets langen Vokal vor sich habe. Es ist zunächst schon bemerkenswert, daß selbst der sonst stets kurze *E*- (und *O*-) Vokal vor *r*-Auslaut in langer Form erscheint. Dann aber zeigt sich bei P auch bei den Hauptvokalen, *I* ausgenommen, ein absolutes Überwiegen der *r*-Auslaute mit langem Vokal vor denen mit kurzem, während sonst die konsonantischen Auslaute mit vorhergehendem kurzen die mit vorhergehendem langen Vokal an Zahl ganz bedeutend übertreffen. Ich gebe hier die Zahlenverhältnisse des *r*-Auslautes an: 1. bei *A*-Vokal: *ar* P 8 (D 19), *ār* P 14 (D 3); 2. bei *I*-Vokal: *ir* P 8 (D 6), *īr* (P 3) D 2); 3. bei *U*-Vokal: *ur* P 6 (D 10), *ūr* P 12 (D 4). Der sehr starke Gegensatz, den gerade hier D zu P zeigt, macht offenbar, daß die Nachlässigkeit des ersteren hier besonders groß gewesen ist. Es erscheint aber als in hohem Grade möglich, daß eine sorgfältige Untersuchung das Verhältnis noch mehr zugunsten von

ār, (*īr*), *ūr* verschiebt und damit ein neues Quantitätsgesetz zutage fördert.

Schließlich darf aber wohl noch darauf hingewiesen werden, daß auch die größte Genauigkeit in der Einzelbeobachtung und die angestrengteste Mühe im Suchen nach Allgemeingesetzen doch nicht zu dem angestrebten Enderfolg, der Sicherheit und Zuverlässigkeit des Wissens gelangen, wenn nicht auch die rein äußerliche Arbeit der Korrektur mit derjenigen Sorgfalt vorgenommen wird, welche die früheren Werke, wie oben dargelegt, leider vielfach vermissen ließen. Die Angelegenheit ist wichtig genug für Wissenschaft und Praxis, daß ihr nicht wiederum ein so geringes Maß von Sorgfalt zugewendet werde.

Zur Höllenfahrt der Ištar.

Von

Friedrich Hrozný.

Der vorliegende Aufsatz macht sich zur Aufgabe, den Charakter des in der Höllenfahrt der Ištar auftretenden Boten Êas, Aṣêšunamir, den man gewöhnlich astral deuten zu wollen scheint, festzustellen. Meine Deutung desselben, unter gleichzeitiger Anwendung meiner in *Sumerisch-babyl. Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib)* S. 84 ff. dargelegten Auffassung der Anunnaki auch auf Ištars Höllenfahrt, in welcher dieselben bekanntlich eine wichtige Rolle spielen, dürfte das Rätsel des sog. ersten Teiles dieses Mythus vollkommen lösen. Endlich soll noch der ebenfalls sehr dunkle Schluß der Höllenfahrt der Ištar kurz besprochen werden.

In der ersten Hälfte dieses IV R. 31 und *Cuneiform Texts*, Part XV pl. 45—48 (herausg. von L. W. King, London 1902) veröffentlichten Mythus wird uns das Hinabsteigen der Ištar[1] in das ‚Land ohne Heimkehr', die Unterwelt, geschildert. Es wäre wohl ein Irrtum, in dieser Ištar den dieser Göttin sonst entsprechenden Planeten Venus zu erblicken. Die Erzählung läßt darüber keinen Zweifel zu, daß

[1] Den Namen Ištar hat zuletzt H. Zimmern in *Keilinschriften und das Alte Testament*[3] S. 420 f. besprochen. Er hält ihn für semitisch (Ištar soll für *Itšar stehen) und möchte ihn von einer Wurzel אתר (vgl. arab. حشر ‚versammeln') ableiten. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß ein weiblicher Gottesname semitischen Ursprungs doch die semitische Femininendung aufweisen sollte. Sodann ist an den analogen Namen der Göttin Išḫara, einer ohne Zweifel einheimisch babylonischen Nebenform der Ištar, zu erinnern. Die beiden Namen stellen sich als aus iš + tar, bezw. ḫar(a) zusammengesetzt dar und können nur sumerischer Herkunft sein.

die in die Unterwelt hinabsteigende Ištar die Göttin der Fruchtbarkeit, des Frühlings und der Frühlingsvegetation ist. Bei jedem der sieben Tore der Unterwelt wird der Ištar ein Kleidungsstück abgenommen: ganz so ähnlich stirbt auch die Natur im Hochsommer und im Herbste ab. Und noch deutlicher kommt dieser Charakter der Göttin Ištar dort zum Vorschein, wo der Mythus das völlige Aufhören der Zeugung in der Welt schildert, das durch die Unterweltreise der Ištar veranlaßt wurde.

Von den Göttern erscheint Šamaš durch die Reise Ištars als am meisten betroffen: er ist ja der Gott der Sonne und auch er verliert im Herbst und im Winter seine Macht. Er weiß aber Rat: weinend begibt er sich zu Êa, von dem er offenbar weiß, daß er allein imstande ist, die Göttin Ištar aus der Unterwelt herauszuführen. Der Text fährt dann fort (Rev. 11 ff.):

ilu Ê-a ina im-ḳi lib-bi-šu ib-ta-ni z[i]k-ru
ib-ni-ma m Aṣê-šu-na-mir amêl as-sin-nu
al-ka m Aṣê-šu-na-mir i-na bâb irṣit lâ târi šu-kun pa-ni-ka
7 bâbâni irṣit lâ târi lip-pi-tu-[u] i-na pa-ni-ka
15 ilu Ereš-ki-gal li-mur-ka-ma i-n[a] pa-ni-ka li-iḫ-du
ul-tu lib-ba-ša i-nu-uḫ-ḫu kab-ta-as-sa ip-pi-rid-du-u
tum-me-ši-ma šum ilâni rabûti
šu-kin[1] rêšê-ka a-na maśak ḫal-zi-ḳi uz-na šu-kun
e be-el-ti maśak ḫal-zi-ḳu lid-nu-ni mê ina lib-bi lu-ul-ta-ti
20 ilu Ereš-ki-gal an-ni-ta ina še-mi-ša
tam-ḫa-aṣ sûni-ša taš-šu-ka u-ba-an-ša
te-tir-ša-an-ni e-riš-tum la e-ri-ši
al-ka m Aṣê-šu-na-mir lu-zir-ka iz-ra rabâ-a
akâlê iṣu epinnê ali lu a-kal-ka
25 karpat ḫa-ba-na-at ali lu ma-al-ti-it-ka
ṣilli dûri lu-u man-za-zu-ka
as-kup-pa-tu lu mu-ša-bu-u-ka
šak-ru u ṣa-mu-u lim-ḫa-ṣu li-it-ka.

[1] Wohl besser als *ḳi* (JENSEN u. a.).

D. i.:

Êa schuf in seinem weisen Herzen ein Wesen,[1]
erschuf Aṣêšunamir, einen Hierodulen:
‚Wohlan, Aṣêšunamir, nach dem Tore des Landes ohne Rückkehr richte dein Antlitz!
Die sieben Tore des Landes ohne Rückkehr mögen vor dir geöffnet werden,
Ereškigal möge dich gewahren und[2] freudig willkommen heißen!
Sobald ihr Herz sich beruhigen, ihr Gemüt sich aufhellen wird,
banne sie mit dem Namen der großen Götter;
halte[3] fest deine Häupter, auf den *ḫalziḳu*-Schlauch richte (deinen) Sinn:
‚Wehe,[4] meine Herrin, man möge mir den *ḫalziḳu*-Schlauch geben, auf daß ich Wasser daraus trinke!‘
Als Ereškigal dies hörte,
schlug sie ihre Lende, biß sich in den Finger:
‚Du hast an mich einen unerlaubten Wunsch gerichtet.
Wohlan, Aṣêšunamir, ich will dich verfluchen mit dem großen Fluche:
Die Speisen der Wasserrinnen der Stadt seien deine Speise,
die Gossen[5] der Stadt seien dein Getränk.
Der Schatten der Mauer sei deine Stätte,

---

[1] Eigtl. Namen.

[2] Über die ‚postponierte Partikel‘ *ma* hat D. H. Müller, *Die Gesetze Ḫammurabis* S. 252 ff. gehandelt. Daß seine Auffassung derselben richtig ist, geht vor allem aus den l. c. S. 257 f. aus Meissner, *Altbab. Privatrecht* angeführten Belegen dieser Partikel hervor. In vielen Fällen ist jedoch die Bedeutung des *ma* so abgeschliffen, daß man sie ohne Beeinträchtigung des Sinnes durch ‚und‘ übersetzen kann. So auch an unserer Stelle.

[3] Eigtl. stelle.

[4] Eine Interjektion *ê* = ‚wehe‘ (auch sumer. *ê*) habe ich in *Sumer.-babyl. Mythen von dem Gotte Ninrag* S. 73 (V. A. Th. 251 Rev. 11) nachgewiesen. Auch an unserer Stelle kann *ê* wohl nur ‚wehe‘ bedeuten. Diese Übersetzung ist von Wichtigkeit für die Fassung der ganzen Stelle. Siehe im folgenden.

[5] Die genaue Bedeutung des Wortes *ḫabattu* ist unbekannt. Jensens Übersetzung durch ‚Ölkrüge‘ KB VI. 1, S. 88, die sich auf einen Beleg dieses Wortes aus

eine Steinschwelle sei dein Sitz!
Der Trunkene und der Durstige[1] mögen dich auf die Wange[2] schlagen!'

Wir lesen hier, daß Aṣêšunamir (zu dieser Lesung siehe unten) von Êa erschaffen wurde. Êa ist der Gott des Wassers, also auch Aṣêšunamir wird mit Wasser zu verknüpfen sein. Der Neugeschaffene wird von seinem Schöpfer sofort mit einer Sendung betraut; er ist also als Bote Êas und als in dieser seiner Eigenschaft vorwiegend (oder ausschließlich; siehe aber unten) im Wasser lebendes Wesen zu denken. Daß dies kein Stern und auch kein menschliches Wesen sein kann, leuchtet wohl ein. Daß aber Aṣêšunamir auch kein Gott war, geht vor allem aus der Schreibung seines Namens hervor, vor welchem ein einfaches Personendeterminativ (𒀭) steht. Dasselbe folgt auch aus dem Epitheton *assinnu*, das er Rev. 12 erhält, und das etwa durch ‚Tempeldiener, Hierodule' wiederzugeben ist. Die Annahme, daß Aṣêšunamir die Personifikation eines Tieres — die Götterboten gehören nicht selten dem Tierreiche an — speziell eines Wassertieres ist, erscheint mir bereits nach dem soeben Ausgeführten als einzig möglich; durch das Folgende erhält sie aber noch neue Stützen.

Aṣêšunamir erhält von Êa den Auftrag, sich nach der Unterwelt zu begeben. Die Unterwelt, Êkurbad, ist aber ein Teil der Erde, des Erdpalastes Êkur (siehe meine Ausführungen über Êšara und Êkur l. c. S. 89 ff.); wir müssen daraus schließen, daß Aṣêšunamir, dessen Element — wie wir oben gesehen haben — das Wasser war, sich auch auf dem Lande bewegen konnte, also eine Amphibie war.

Die sieben Tore des ‚Landes ohne Heimkehr' öffnen sich vor Aṣêšunamir, er betritt die Unterwelt und begibt sich vor deren Herrin, die Göttin Ereškigal. Êa hat ihm den Auftrag gegeben, Ereškigal mit dem Namen der ‚großen Götter', d. i. der Anunnaki, zu bannen. Dies erreicht er, indem er, vor Durst klagend (siehe

---

den El-Amarna-Briefen stützt (London Nr. 6), paßt hier nicht. Zu der Übersetzung durch ‚Gossen' vgl. auch A. JEREMIAS in ROSCHER, *Lexikon der griech. und röm. Mythologie* III. 1, S. 262.

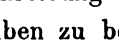
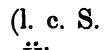
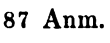
[1] So bereits richtig JENSEN in *Keilinschr. Bibliothek* VI. 1, S. 403.

[2] Zu lîtu ‚Wange' (hebr. לְחִי) vgl. D. H. MÜLLER, *Die Gesetze Hammurabis* S. 156.

oben meine Übersetzung von *ê* durch ‚wehe'), Ereškigal um das Wasser aus dem *ḫalziḳu*-Schlauch bittet. Anunnaki sind, wie ich l. c. S. 84 ff. gezeigt habe, die Regenwolken, der *ḫalziḳu*-Schlauch ist wohl ihr Emblem. Von neuem haben wir so hier die Gelegenheit, Aṣêšunamir, den Boten Êas, in enger Verknüpfung mit dem Wasser zu sehen: er durstet und sein Durst soll durch das Wasser der Regenwolken gestillt werden.

Ereškigal gerät wegen der Worte Aṣêšunamirs in Zorn. Er hat etwas Ungebührliches verlangt und muß seine Vermessenheit büßen. Sie verflucht ihn mit dem ‚großen Fluche'. Seine Nahrung sollen ‚die Speisen der Wasserrinnen der Stadt' sein. Unter den ‚Speisen der Wasserrinnen' sind wohl nicht ‚ekelhafte Speisereste', wie Jensen in *Keilinschr. Bibliothek* VI. 1, S. 402 annimmt, zu verstehen; die hat man in die Wasserrinnen (bzw. Schöpfwerke, wie Jensen *epinnê* übersetzt) gewiß nicht geworfen. Der Mythus meint darunter ohne Zweifel den Schlamm der Wasserrinnen, der — sonst keine Speise — dem Aṣêšunamir als Speise dienen soll. Der Sumpf der Rinnen soll also Aṣêšunamirs Nahrung, das Wasser der Gossen sein Getränk sein. In dem feuchten Schatten der Mauern und auf, bzw. unter den Steinschwellen soll er sein kümmerliches Dasein fristen. Und dabei soll er von allen geohrfeigt, allen verhaßt sein — dies ist der Sinn der letzten Zeile (28). *Šakru u ṣamû* ‚der Trunkene und der Durstige' fasse ich auf als analog den Verbindungen *raggu u ṣênu* ‚Schlecht und Gut' oder *ṣiḫir rabi* ‚Klein (und) Groß', d. i. ‚alle insgesamt'. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Mythus diesem Ausdruck im Hinblick auf den Wassercharakter des Aṣêšunamir vor anderen Vorzug gegeben hat. Der Charakter Aṣêšunamirs liegt wohl bereits klar zutage: eine Amphibie, deren Durst durch das Regenwasser gestillt wird, die sich in dem Schlamm der Rinnen und Gossen, in dem Schatten der Mauern, auf oder unter den Steinschwellen aufhält und allen verhaßt ist, ist wohl nur der Frosch.[1]

[1] Eine sehr interessante Parallele zu Aṣêšunamir, dem froschgestaltigen Boten Êas, bietet Apokal. Joh. 16, 12 ff.: ‚Und der sechste Engel goß seine Schale aus auf den großen Fluß Euphrat; und sein Wasser trocknete aus, damit der Weg bereitet

Abgesehen von der Höllenfahrt Ištars, geschieht des Aṣêšunamir nur noch in einem altbabylonischen, aus Sippar stammenden Texte Erwähnung, der von P. V. SCHEIL in *Recueil de travaux etc.* 20, S. 63 herausgegeben wurde. Aṣêšunamir erhält hier (Z. 4 und 9) das Attribut *patesi*; wessen *patesi*, d. i. etwa ‚Bevollmächtigter', er war, geht leider aus dem verstümmelten Texte nicht hervor. Trotzdem ist dieser Text nicht ohne Wichtigkeit, da er uns durch seine Schreibung des Namens des Aṣêšunamir die richtige Lesung desselben zu bestimmen hilft. Bis jetzt hat man das  -*šu-na-mir* der Höllenfahrt fast allgemein Uddu-šu-namir gelesen. Nur JENSEN in *Keilinschriftl. Bibliothek* VI. 1, S. 86 liest Aṣûšunamir; aber auch er (l. c. S. 87 Anm. 8) hält die Lesung Uddu-šu-namir, für die er die Übersetzung ‚sein Frühlicht ist strahlend' vorschlägt, für möglich. Die Schreibung des SCHEIL'schen Textes  -*šu*-  -*ir* zeigt nun, daß UD-DU, bzw. UD dieses Namens nur ideographisch, also wohl *aṣû* o. ä. gelesen werden kann. Der Name Aṣêšunamir dürfte etwa durch ‚sein Ausgang ist glänzend' wiederzugeben sein.

Aṣêšunamir, der sich zwar durch seinen Wunsch den Fluch Ereškigals zugezogen hat, erreicht nichtsdestoweniger seine Absicht. Ereškigal läßt die Anunnaki aus deren Palast Êkalgina herausführen und auf den goldenen Thron setzen; Ištar wird mit dem Wasser des Lebens besprengt und freigelassen. Auf dem Rückwege

---

werde den Königen von Sonnenaufgang. Und ich sah aus dem Mund des Drachen und aus dem Mund des Tiers und aus dem Mund des Lügenpropheten drei unreine Geister hervorgehen wie Frösche; es sind nämlich Geister von Dämonen, die Zeichen tun, die da ausgehen zu den Königen des ganzen Erdreiches, sie zu sammeln zum Kriege des großen Tags des allherrschenden Gottes. Siehe, ich komme wie ein Dieb; selig ist, der wacht und seine Gewänder bereit hält, damit er nicht bloß wandle und man sehe seine Schande. Und er brachte sie zusammen an den Ort, der hebräisch heißt Harmagedon.' Daß die drei hier genannten Ungeheuer deutliche Beziehungen zum Wasser und Meere haben, hat GUNKEL, *Schöpfung und Chaos* S. 258 f., 381 u. ö. nachgewiesen. Wenn sie sich nun froschgestaltiger Dämonen als Boten zu den ‚Königen des ganzen Erdreiches' bedienen, so kann dies als eine Analogie zu der Rolle Aṣêšunamirs in der Höllenfahrt der Ištar angesehen werden. Die hier zitierten Verse ließen übrigens vielleicht noch einen näheren Vergleich mit der Höllenfahrt der Ištar zu.

erhält sie wieder die ihr bei dem Eintritt in die einzelnen Tore abgenommenen Kleidungsstücke.

Die Rolle Êas, Aṣêšunamirs und der Anunnaki in der Höllenfahrt der Ištar stellt sich uns nun etwa folgendermaßen dar: Nachdem Ištar, die Frühlingsgöttin, in die Unterwelt hinabgestiegen ist, beginnt die heiße, trockene Sommerzeit, die kein neues Leben mehr in der Natur entstehen läßt. Dasselbe, nur in einem noch größeren Maße, gilt auch vom Herbst. Êa, der babylonische Wasser- und Wintergott, erlangt dann durch seinen Boten, den Frosch Aṣêšunamir, von der Göttin der Unterwelt, daß die Anunnaki auf den goldenen Thron gesetzt werden: die Wolken erhalten die Herrschaft über die Welt, es beginnt die regnerische Wintersaison. Das Wasser des Lebens, mit welchem Ištar besprengt wird, sind die Winterregen, die den durch die Sommerhitze ausgetrockneten Boden zum neuen Leben im Frühling erwecken. Und so wie die Ištar beim Verlassen der Unterwelt ihre Kleidungsstücke wieder erhält, so bekleidet sich auch die Natur im Frühling von neuem mit der Vegetation.

Was nun den rätselhaften Schluß (Rev. 46—58) des vorliegenden Ištarmythus betrifft, so ist es meines Erachtens verfehlt, ihm den Namen ‚zweiter Teil' dieses Mythus beizulegen. Ich möchte in demselben eher eine andere Rezension (B) dieses Mythus erblicken, die von einem späteren Autor an die Hauptrezension (A) in nicht gerade besonders geschickter Weise angehängt wurde. Man beachte vor allem, daß der Mythus mit der Z. 45 des Revers, die uns das Herausgehen der Ištar durch das siebente Tor[1] der Unterwelt schildert, deutlich zu Ende ist: Ištar befindet sich bereits außerhalb der Unterwelt. Sodann ist nicht zu übersehen, daß die Göttin Ereškigal in B augenscheinlich nicht mehr auftritt; an ihrer Stelle erscheint hier vielmehr die Göttin Belili. Auch das scheint deutlich

[1] Es heißt dort (Z. 45) ausdrücklich: sebû-u bâbu u-še-ṣi-ši-ma ‚durch das siebente Tor führte er sie hinaus'. Die Vermutung Jensens (*Keilinschr. Bibliothek* VI. 1, S. 404), daß ‚Ištar im siebenten Tore, bevor sie es verlassen hat, zurückgehalten wurde, vielleicht weil Ereškigal mittlerweile anderen Sinnes geworden ist', erscheint somit als unzulässig.

dafür zu sprechen, daß wir zwei Rezensionen dieses Mythus — eine Ereškigal- und eine Belili-Rezension — zu unterscheiden haben.

Ist meine Auffassung richtig, so wäre Rev. 46 ff. — als parallel mit Rev. 29 ff. — wohl unmittelbar hinter Rev. 28 zu setzen. Es sei hier noch bemerkt, daß ich die direkte Rede, mit der die Rezension B beginnt, als eine Fortsetzung der Rede Êas zu Aṣêšunamir auffasse. Aṣêšunamir erhält hier von Êa den Auftrag, für den Fall, daß die Göttin (Ereškigal-)Belili ihm die Freilassung der Ištar nicht gewähren wollte, die Mithilfe des Frühlingsgottes Tammûz in Anspruch zu nehmen.

So ergäbe sich als Inhalt der Rezension A (Obv. 1—Rev. 45): Die Göttin Ištar steigt in die Unterwelt hinab; Êa schickt seinen Boten, den Frosch Aṣêšunamir, in die Unterwelt mit dem Auftrag, Ištar wieder heraufzuholen. Dieser wird zwar von der Ereškigal verflucht, erreicht jedoch seine Absicht, indem er die Unterweltgöttin bewegt, die Anunnaki auf den goldenen Thron setzen und die Göttin Ištar mit dem Wasser des Lebens besprengen zu lassen.

Die Rezension B (Obv. 1—Rev. 28 und Rev. 46—58) hätte dagegen etwa folgenden Inhalt: Die Göttin Ištar steigt in die Unterwelt hinab. Êas Bote Aṣêšunamir, der sie von dort befreien soll, wird von der (Ereškigal-)Belili verflucht. Seine in seinem Verlangen nach dem Wasser der Regenwolken implizite enthaltene Bitte, die Anunnaki auf den goldenen Thron setzen und die Göttin Ištar mit dem Wasser des Lebens besprengen zu lassen, wird von der (Ereškigal-)Belili abgewiesen. Erst von dem Gotte Tammûz unterstützt, führt er Êas Auftrag aus.

Zur Syntax von Ištars Höllenfahrt.

Von

D. H. Müller.

Der vorangehende Artikel des Dr. Friedr. Hrozný, der mir schon im Manuskript vorlag, hat mich veranlaßt, den Text von Ištars Höllenfahrt genau zu prüfen, und diese Prüfung hat mich überzeugt, daß die Syntax dieser epischen Sprache grundverschieden ist von der Syntax der Gesetze Ḫammurabis. Die starre Wortfolge ist hier vielfach einer freieren gewichen und nur wenige Spuren sind von der unsemitischen Syntax geblieben. Es ist möglich, daß die poetische und vielleicht bis zu einem gewissen Grade metrische Form auf die Satzfügung und Wortfolge von Einfluß war; hauptsächlich möchte ich aber glauben, daß die Sprache im ganzen semitischer ist als die Ḫammurabis und daß sie nicht so stark von fremden Mustern beeinflußt worden ist als die juristische.

Man wird im ganzen nicht zu viele Sätze finden, welche die starre Wortfolge der Gesetze Ḫammurabis aufweisen, die echtsemitische (hebräische) herrscht vor. Ich gebe hier die wenigen Fälle:[1]

Obv. 1 *a-na irṣit lâ târi ḳaḳ-ḳa-ri* . . . . .

2 *(ilu) Ištar mârat (ilu) Sin u-zu-un-ša [iš-kun]*

Auf das Land ohne Rückkehr, die Erde . . . . .

Ištar, die Tochter Sin's, ihren Sinn [richtete].

[1] Über die Wortfolge bei Ḫammurabi vgl. *Die Gesetze Ḫammurabis* S. 245 ff. Daß die letzte Bearbeitung Jensens von Ištars Höllenfahrt (*Keilinschr. Bibliothek* VI., S. 80 ff.) benützt worden ist, sei ausdrücklich hervorgehoben.

Obv. 12 *(ilu) Ištar a-na bâb irṣit lâ târi ina ka-ša-di-ša*

13 *a-na (amêlu) pêtî ba-a-bi a-ma-tum iz-za-kar*

Wie Ištar am Tor des Landes ohne Rückkehr anlangt,
Zum Pförtner des Tores ein Wort sie spricht.

31 *mi-na-a libba-ša ub-la-an-ni*
mi-na-a kab-t[a-as-sa id-ka-an-ni]

Was [hat] ihr Herz (Inneres) erfaßt,
Was [hat] ihr Gemüt (ihre Leber) bewegt?

67 *a-na (ilu) Namtâri sukkalli-ša a-ma-t[um] iz-za-kar*

Zu Namtar, ihrem Boten, die Worte sie spricht.

Rev. 5 *(ilu) Iš-tar a-na irṣitim u-rid ul i-la-a*

6 *ul-tu ul-la-nu-um-ma*[1] *(ilu) Iš-tar a-na irṣit lâ târi u-ri-du*

7 *a-na pur-ti alpu ul i-šaḫ-ḫi-it imêru atâna ul u-ša-ra*

Ištar in die Erde hinabkam, nicht heraufkam,
Sobald Ištar zum Lande ohne Rückkehr hinunterkam,
Auf die Kuh der Stier sich nicht beugt, der Esel auf die Eselin sich nicht legt.

Ist schon in diesem Satze die Wortfolge nicht ganz genau eingehalten, so schlägt sie in den folgenden Zeilen vollständig um, und hie und da wechseln, wie im Hebräischen und Arabischen, in der dichterischen Diktion Subjekt und Prädikat ihre Stellung im Satze. Meistens aber ist die gemeinsemitische Wortfolge vorherrschend.

Indessen ist die alte Wortfolge noch zu finden in Nebensätzen, die auf *ma* auslauten, was eigentlich leicht erklärlich ist. Die postponierte Partikel *ma* schließt in den alten Texten den Nebensatz ab und bildet die Grenze gegen den folgenden Hauptsatz, deshalb hat diese Partikel konservierend in bezug auf die alte Wortfolge gewirkt. Daher hat sie sich in stereotypen Wendungen erhalten, wie folgt:

Obv. 21 *(amêlu) pêtû pa-a-šu i-pu-uš-ma i-ḳab-bi*

Nachdem der Pförtner seinen Mund auftat, spricht er.

66 *(ilu) Ereš-ki-gal pa-a-ša i-pu-uš-ma i-ḳab-bi.*

Rev. 29 *(ilu) Ereš-ki-gal pa-a-ša i-pu-uš-ma i-ḳab-bi.*

---

[1] Zu diesem *ma* vgl. Delitzsch, *Gramm.* S. 215 f.

Man beachte, daß die Verba *îpuš* und *iḳabbi* im ersten Falle die dritte Person mask., in beiden letzteren Fällen dieselbe Person fem. bezeichnen.

Eine andere, siebenmal wiederkehrende Wendung ist:

Obv. 42 ff. *ištên bâba u-še-rib-ši-ma um-ta-ṣi it-ta-bal agâ rabâ ša ḳaḳḳadi-ša*

Nachdem er sie in das erste Tor hat eintreten lassen, ergriff er, nahm fort die große Tiara ihres Hauptes.

Während also in den *ma*-Sätzen das Objekt dem Verbum vorangeht, geht im Hauptsatze das Verbum voran, wofür in den Gesetzen Ḫammurabis kein Beispiel vorhanden ist.

Desgleichen wiederholt sich folgende Wendung siebenmal:

Rev. 39 ff. *ištên bâba u-še-ṣi-ši-ma*
ut-te-ir-ši ṣu-bat bul-ti ša zu-um-ri-ša

Nachdem er sie durch das erste Tor hinausgeführt,
gab er ihr zurück das Schamtuch ihres Leibes.

Außer diesen häufig wiederkehrenden Phrasen findet sich eine syntaktisch bemerkenswerte Stelle:

Rev. 38 *(ilu) Iš-tar mê balâṭi iš-luḫ-ši-ma il-ḳa-aš-ši*

Die Göttin Ištar,[1] nachdem er sie mit dem Wasser des Lebens besprengt, nahm er sie weg.

Desgleichen in einem Satz mit Imperativ, wo das *ma* dem vorangehenden Verbum eine prägnante Bedeutung verleiht, so:

Rev. 34 *(ilu) Iš-tar mê balâṭi su-luḫ-ši-ma li-ḳa-aš-ši ina maḫ-ri-ia.*

Der Imperativ *su-luḫ-ši-ma* bedeutet ‚besprenge sie und nachdem du sie besprengt hast'.

In gleicher Weise bewirkt *ma* nach dem Optativ eine Prägnanz der Bedeutung, so:

Rev. 15 *(ilu) Ereš-ki-gal li-mur-ka-ma i-na pa-ni-ka li-iḫ-du*

Ereš-ki-gal möge dich sehen (und nachdem sie dich gesehen) sich mit (vor) dir freuen.

[1] Beachte den Nominalsatz!

Die postponierte Partikel *ma* tritt aber in diesem Texte, in welchem die alte Wortfolge stark erschüttert und der semitischen vielfach gewichen ist, auch in einer neuen, doppelten Rolle auf. Dadurch, daß das Objekt dem Verbum nachgesetzt worden ist, mußte die Stellung des *ma* eine schwankende werden. Blieb sie beim Verbum, zu dem sie ursprünglich gehört, so hinkte das Objekt in etwas ungeschickter Weise nach; wurde sie am Ende des Satzes belassen, mußte sie dem Nomen (und nicht dem Verbum) angehängt werden.

In der Tat kommt sie in dieser doppelten, ihr nicht ganz passenden Rolle vor. Man hat das *ma* an solchen Stellen als Verstärkung angesehen, was eigentlich so viel heißt, daß man es nicht erklären konnte.[1]

In Wirklichkeit ist es aber die alte postponierte Partikel, die nur durch die syntaktische Veränderung in eine etwas falsche Situation geraten ist. Die Beispiele, wo das Objekt oder die nähere Bestimmung auf *ma* folgt, sind:

Obv. 10 *lab-šu-ma kîma iṣ-ṣu-ri ṣu-bat kap-[pi]*

Indem sie bekleidet sind wie ein Vogel mit einem Flügeltuch.[2]

38 *up-pi-is-si-ma ki-ma parṣê la-bi-ru-t[i]*

[Geh hin, Pförtner, öffne ihr (dein) Tor!]

Indem du sie behandelst nach den alten Vorschriften.

Rev. 12 *ib-ni-ma (amêlu) Aṣû-šu-na-mir (amêlu) as-sin-nu*

Indem er bildete Asû-šu-namir, eine Zwittergestalt.[3]

17 *tum-me-ši-ma šum ilâni rabûti*

---

[1] Ich weiß, daß es in epischen Texten oft in einer solchen Häufung vorkommt (vgl. z. B. das Gilgameš-Epos bei JENSEN, S. 232 Z. 39—45 etc.), daß man auch andere Ursachen für das Auftauchen desselben vielleicht annehmen muß. Indessen scheint es mir der Mühe wert zu sein, die Sache in jedem einzelnen Falle genau zu prüfen.

[2] Die Deutung von *iš-kun-ma* (Obv. 3) ist unsicher, solange die Lücke am Ende der Zeile nicht ergänzt ist.

[3] Dies scheint mir die passende Bedeutung des viel umstrittenen Wortes zu sein. Der Bote der Götter konnte in die Unterwelt nicht gelangen, es mußte also eine Zwittergestalt, von der man nicht wußte, wohin sie gehört, geschaffen werden. Dieses Wesen konnte das Reich der Finsternis leicht täuschen. Um aber das Wesen als der Welt des Lichtes gehörig zu kennzeichnen, nannte Ea es ‚Lichtentsprossen'

Indem du sie aussprechen lassest den Namen der großen Götter,
Erhebe deine Häupter, auf den Ḫal-Schlauch deinen Sinn richte.[1]

Während die Sprache in diesen Fällen Verb und Partikel unzertrennlich bestehen ließ und Objekt und nähere Bestimmung nachgesetzt hat, schlägt sie in folgenden Fällen den entgegengesetzten Weg ein. Sie reißt die Partikel vom Verbum los und stellt sie an das Ende des Objekts, welches den Nebensatz schließt:

Obv. 14 *(amêlu) pêtû-me-e pi-ta-a ba-ab-ka*
15 *pi-ta-a ba-ab-ka-ma lu-ru-ba a-na-ku*
Pförtner da! Öffne dein Tor!
Sobald du geöffnet dein Tor,[2] will ich eintreten.
18 *a-maḫ-ḫa-aṣ si-ip-pu-ma u-ša-bal-kat (isu) dalâti*
Sobald ich die Schwelle zerschlage, verrücke ich die Flügeltüren.
68 *a-lik (ilu) Namtâru ud-dil-[ši ina êkalli]-ia-ma*
Geh, Namtâr, sobald du sie einriegelst (?) in meinem Palast,
Laß auf sie heraus 60 Krankheiten . . . . .

Aus der bisherigen Betrachtung hat sich, wie ich glaube, ergeben, daß die Sprache dieses Epos in ihrer Syntax semitischer ist als die der Gesetze Ḫammurabis. Nun können wir dieselbe Tatsache auch aus einer anderen Beobachtung erschließen. Wie bereits festgestellt worden ist, drückt in der Sprache Ḫammurabis dieselbe Form die dritte Person des Perfektums (*ikšud*) oder des Präsens (*ikašad*) aus, gleichviel, ob es maskulinum oder femininum ist. Es ist hierin, wie in bezug auf die Wortfolge, der Einfluß des Sumerischen erkannt worden, wo ein Unterschied zwischen maskulinum und femininum bisher nicht nachgewiesen worden ist.[3] Nachdem die Wortfolge in diesem Texte von der Ḫammurabis abweicht, so mußte man erwarten, daß auch in bezug auf den Gebrauch des Imper-

[1] Er läßt sie zuerst bei den Göttern schwören, daß sie den Wunsch, den er hegt, erfüllen werde, und äußert dann den von ihr nicht erwarteten Wunsch, den sie nun aber erfüllen muß.

[2] Die Möglichkeit, daß *ma* in solchen Fällen eine pronominale Verstärkung ist, gebe ich vorläufig zu; dann wäre zu übersetzen: ‚Öffne dein Tor da!' etc.

[3] Vgl. *Die Gesetze Ḫammurabis* S. 259.

fekts hier eine Hinneigung zur semitischen Formenbildung stattfinden werde.

In der Tat hat die Sprache vielfach die ‚Zwitterformen' aus der alten Zeit in allen Fällen erhalten, wo stereotype Wendungen vorlagen, so in:

Obv. 21 *pa-a-šu i-pu-uš-ma i-ḳab-bi* (22) *iz-zak-ka-ra* (mask.!)
66 *pa-a-ša i-pu-uš-ma i-kab-bi* (fem.!).

Auch in minder häufigen Phrasen kommt die maskuline Form beim Femininum vor, so:

Obv. 64 *(ilu) Ereš-ki-gal i-mur-ši-ma ina pa-ni-ša ir-'-ub*
65 *(ilu) Iš-tar ul im-ma-lik e-le-nu-uš-ša uš-bi*
76 = Rev. 6 *ar-ki (ilu) Iš-tar a-na irṣit lâ târi u-ri-du.*

Indessen finden sich schon vereinzelt beim Femininum auch echte Femininformen:

Rev. 21 *tam-ḫa-aṣ sûni-ša taš-šu-ka u-ḅa-ân-ša*
Sie schlug ihre Lenden, biß ihren Finger.
46 *šum-ma nap-ṭi-ri-ša la ta-ad-di-nak-kam-ma*
Wenn sie dir ihren Abschied nicht gewährt,
53 *ik-kil a-ḫi-ša taš-me tam-ḫa-aṣ*
Die Stimme ihres Bruders hörte sie, zerschmiß etc.

Ich möchte aus dieser Verschiedenheit in der Syntax zunächst keine Schlüsse auf das Alter der Texte ziehen. Juristische Texte sind konservativer und behalten die alte Form länger als poetische. Es scheint mir aber notwendig, die syntaktische Untersuchung nach dieser Richtung fortzusetzen.

Die Wortfolge bei Ḫammurabi und die sumerische Frage.

Von

D. H. Müller.

Während Joseph Halévy den Resultaten meiner Untersuchung über die Gesetze Ḫammurabis, welche in meinem Buche[1] von S. 1 bis 244 niedergelegt sind, rückhaltlos zustimmt,[2] bekämpft er den ‚Schatten dieses Gemäldes', nämlich die sprachlichen Exkurse (S. 245—268) in heftigster Weise in einem Artikel, den er ‚Un Sumériste retardataire' überschrieben hat.[3] Die Ursache dieses Angriffes bildet meine Behauptung, daß die Wortfolge bei Ḫammurabi, die sich von der der übrigen semitischen Sprachen wesentlich unterscheidet, so wie einige andere grammatische und lautliche Erscheinungen durch die Existenz einer fremden Sprache in Mesopotamien sich erklären lasse — wobei ich das Verbrechen beging, das Sumerische als diese Sprache zu bezeichnen.

Ich weiß sehr wohl, daß Joseph Halévy seit Jahrzehnten die Existenz dieser Sprache negiert, dafür eine Geheimschrift annimmt, seine These mit großem Scharfsinn verteidigt und dabei der Wissenschaft allerlei nützliche Dienste geleistet hat. Es ist mir auch begreiflich, daß er diese seine These wie eine Löwenmutter ihr Junges verteidigt — dies alles erklärt wohl den heftigen und gereizten Ton,

---

[1] *Die Gesetze Ḫammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln.*

[2] Vgl. *Revue sémitique* 1904 p. 94.

[3] *Revue sém.* l. c. p. 80 seqq.

rechtfertigt ihn aber keinesfalls. Ich werde mich hüten, einem so ho verdienten und scharfsinnigen Forscher in gleichem Ton zu antwort kann es aber nicht unterlassen, sachlich zu erwidern und dabei zeigen, wie wenig derlei heftige Angriffe und hämische Bemerkung der Wissenschaft und den Gelehrten nützen.

Ich habe in den sprachlichen Exkursen nachgewiesen, d ‚die Wortfolge im Satze bei Ḫammurabi eine feststehende Subjekt, Objekt in Dativ und Akkusativ, abverbielle Bestimmunge des Ortes und der Zeit, wie der Art und Weise und zuletzt d Verbum als Prädikat. Die wesentliche Charakteristik derselben is daß das Verbum nicht nur im einfachen Satze, sondern auch in d Satzverbindung und dem Satzgefüge immer ans Ende gestellt wird.

Diese Tatsache bestreitet Halévy nicht, sie war auch frühe nicht bekannt, da Ḫammurabi erst im vorigen Jahre veröffentlicht worden ist. So konsequent zeigt sich auch diese Erscheinung in andern Texten nicht oder ist wenigstens bis jetzt in diesem Umfange nicht beobachtet worden. Ich habe diese Wahrnehmung auch nicht als eine ‚grande découverte' ausgegeben und nur hinzugefügt (S. 258): ‚Diese Wortfolge, welche von der sonst in den semitischen Sprachen üblichen abweicht und oft gerade auf den Kopf gestellt zu sein scheint, muß eine Ursache haben, sie muß durch die Syntax einer anderen Sprache — und wir können ruhig für das x das Sumerische setzen — beeinflußt worden sein.

Damit habe ich weder die Prätention erhoben, das Sumerische entdeckt, noch dessen Existenz bewiesen zu haben, sondern die Existenz desselben einfach vorausgesetzt, indem ich nach bestem Wissen und Gewissen mich der Meinung der meisten Keilschriftforscher, daß das Sumerische eine Sprache und nicht eine künstliche ideographische Schrift sei, angeschlossen habe. Es lag daher auch gar kein Grund vor, nochmals die ganze sumerische Frage in all ihren Einzelheiten zu diskutieren und schon Bekanntes zu wiederholen.

Worauf es ankommt, ist dies: Ist Halévy im Stande, die syntaktischen Abweichungen durch seine These der hieratischen Schrift zu erklären oder nicht? — Er macht nicht den geringsten Versuch

es zu tun und sagt einfach, die ideographische Schrift richte sich nach dem babylonisch-assyrischen Texte. Aber warum hat die Sprache bei Ḫammurabi und in anderen alten Texten eine andere, unsemitische Syntax? Darüber erfahren wir nichts. Es ist übrigens unrichtig, daß das Sumerische syntaktisch durchaus mit dem Babylonischen übereinstimme, in gewissen Dingen läßt sich eine Sprache absolut nicht vergewaltigen, wenn sie nicht vollkommen depraviert wird, und nur durch einen circulus vitiosus konnte Halévy zu diesem Schlusse gelangen, indem er sagte: es ist eine künstliche Schrift und die Umstellung ist eben das Künstliche daran. Erklärt man es aber für eine Sprache, so ist die Umstellung sehr wesentlicher Natur und weicht syntaktisch auch stark vom Babylonisch-Assyrischen ab.[1]

Das Sumerische hat nicht alle semitischen Sprachen beeinflußt, sondern zunächst das Babylonische. Wie hoch die sumerische Kultur war, weiß ich nicht, aber die Schrift und manches andere haben die Babylonier von den Sumeriern übernommen und die königlichen Schreiber waren in der ersten Zeit gewiß Sumerier, bis sie nach und nach mit den Babyloniern verschmolzen und das semitische Wesen und die semitische Sprache die Oberhand gewonnen haben. Woher die ‚Gesetze' stammen, ob sie semitischen Ursprunges sind, oder ob sie zum Teil auch von den Sumeriern herübergenommen wurden, können wir auf Grund des vorliegenden Materials mit Sicherheit nicht entscheiden. Ich halte es für wahrscheinlich, daß darin altsemitisches Recht zum Ausdruck kommt, daß es aber von sumerischen Schreibern oder mindestens in sumerischer Schrift zuerst niedergeschrieben war, daher die unsemitische Syntax, die sich in Gesetzen und juristischen Dokumenten am längsten und reinsten erhalten hat. Ähnliche Erscheinungen findet man überall in der Geschichte: bei den Eroberungen der Araber, bei dem Einfall der Normanen etc., daß sich Völker miteinander vermischen und sich zu einer Einheit

[1] Indem ich diese Bemerkung niederschreibe, fürchte ich, daß ich damit die Schleusen der sumerischen Sintflut öffne, wozu ich nicht die geringste Lust verspüre. Ich erkläre daher, daß dies auch von andern schon gesagt worden ist und ich damit nichts Neues sage.

amalgamieren. Will jemand behaupten, daß den Sumeriern, die ja in den Babyloniern und Semiten aufgegangen sind, ein größerer Anteil an den Gesetzen zusteht, so wird er es ebensowenig, wie man ihm das Gegenteil wird beweisen können. Mit dem *aut — aut* ist im Leben so wenig wie in der Wissenschaft etwas anzurichten. Halévy wird mich nicht in Verlegenheit bringen, und ich werde, von historischen Dokumenten gezwungen, auch zugeben, daß die Abramiden aus einer Mischung von Semiten und Sumeriern hervorgegangen sind.

Ich habe darauf hingewiesen, daß das Deutsche in vielen Fällen, im Gegensatze zum Romanischen und Slavischen, ebenfalls gern das Verbum an das Ende des Satzes stelle und Objekte etc. dem Verbum vorangehen und dabei bemerkt, daß ich von Germanisten hierfür eine passende Erklärung nicht erhalten habe. Halévy hat es für angemessen gefunden, darüber folgendes zu sagen (l. c. S. 81):

Je m'étonne d'abord que M. Müller n'ait pas profité de sa découverte pour résoudre l'énigme de la syntaxe allemande, si différente de la construction des langues romanes et slaves et ressemblant dans les grandes lignes à celle du sumérien. Il devait aussi conclure que, pendant leurs migrations préhistoriques, les Germains ont reçu ce legs de la part des merveilleux initiateurs de la civilisation euphratique. Il pouvait même invoquer là-dessus l'autorité de M. J. Oppert qui soutient depuis longtemps que le peuple des Guti, voisin de la Babylonie, était l'ancêtre des Goths. La thèse du savant viennois a manqué d'ampleur!

Was nun die Zusammenstellung von *u* (*ša*) = ass. *ma* betrifft, so habe ich dafür mehr als eine ganze Seite aus einem alten Werke Paul Haupts aus dem Jahre 1879 wörtlich unter Anführung des Verfassers und des Buches zitiert. Wenn also Halévy dazu sagt (p. 83): ‚Ajoutons seulement que la préfixation indue du sum. *u* (*ša*) = ass. *ma* postfixée, m'a déjà servi de preuve en 1883 pour soutenir ma thèse anti-sumérienne et n'avait pas besoin d'être de nouveau découverte en 1903', so ist das mehr als ungerecht!

Und was habe ich mit der Stelle aus Paul Haupt bewiesen oder beweisen wollen? — Das Gegenteil von dem, was Halévy behauptet und noch etwas anderes, daß *ma* nicht ‚und' bedeutet, sondern ‚nachdem, indem, sobald' etc., und merkwürdiger Weise kann sich

auch Halévy dem Eindruck meiner Beweiskraft nicht entziehen und sagt ausdrücklich (p. 84): la recherche à préciser le sens de la particule *ma* dont le résultat est vraisemblable. Diese Untersuchung faßt etwa sieben Seiten und bildet also auch nach der Ansicht Halévy's ein Licht ‚im Schatten'.

Gegen die Behauptung, daß babylonischer Einfluß auf das Buch Daniel (160 v. Ch.) wenig zulässig erscheint, möchte ich auf S. 260 Anm. 2 verweisen. — Wenn aramäische Inschriften aus der Zeit des Xerxes und Darius Nothus dieselbe Syntax zeigen, was ich jetzt nicht untersuchen kann, so würde dies nur für meine These sprechen. Daß im Hebräischen vereinzelt ähnliche Konstruktionen vorkommen, zum Teil bei Dichtern oder um gewisse Satzteile hervorzuheben, ist so selbstverständlich wie möglich und sollte billiger Weise von einem Gelehrten vom Range Halévy's gar nicht geltend gemacht werden.

Wenn mir ferner Herr Halévy den Rat erteilt, den Abschnitt der Syntax in der ausgezeichneten syrischen Grammatik Nöldeke's zu lesen, so bin ich ihm dafür sehr dankbar!

Nun hat aber Halévy (ich will einmal in seinem Tone sprechen) eine große Entdeckung gemacht, indem er in Bezug auf die verkehrte Wortfolge sagt: ‚Le guĕĕz et l'amharique sont allés plus loin dans cette voie' — in der Tat ein sehr wichtiger Einwand für jemand, der mein Buch nicht zur Hand hat. Wer aber mein Buch auf S. 260 aufschlägt, wird dort Anm. 1, folgendes lesen: ‚Allerdings wiederholt sich dieselbe Erscheinung in den letzten Ausläufern der südsemitischen Sprachen, im Äthiopischen und Amharischen, aber auch dort war fremder, und zwar chamitischer Einfluß vorhanden, was von mir zuerst erkannt und ausgesprochen worden ist. Vgl. Kuhn's *Litteraturblatt* Bd. 1, S. 434 ff. (1884)[1] und meine *Epigra-*

[1] Mit Rücksicht auf die Wichtigkeit der analogen Erscheinung für die Beurteilung der Wortfolge im Ḫammurabi halte ich es für angemessen, hier die wesentlichen Stellen aus den Kuhn'schen Zeitschriften mitzuteilen. Nach Anführung einer Stelle aus Praetorius' *Amharischer Grammatik*: ‚Alles, was wir aus den übrigen semitischen Sprachen als Prinzip der semitischen Syntax erkannt zu haben glauben, befindet sich im Amharischen nicht bloß in völliger Auflösung, sondern ist zum Teil in das Gegenteil umgeschlagen', heißt es dort: Wir finden den Schlüssel hier-

phische Denkmäler aus Abessinien S. 72.' Ich stehe hierin durchaus nicht allein: Nöldeke, *Die semitischen Sprachen* (1. Aufl. 1887, S. 59: 2. Aufl. 1899, S. 74) erklärt die Syntax des Amharischen durch den Einfluß der Agausprachen, ebenso stimmt Praetorius in *ZDMG.* 43, 317 (1889) dieser Auffassung bei.

Wie Halévy diese Tatsache für sich und gegen mich anführen konnte, ist mir nicht recht verständlich.

Die Stelle (S. 259 ff.): ‚daraus erklärt sich ferner die Tatsache, daß der Unterschied der Kehllaute ganz verschwunden ist' hat Halévy mißverstanden. Das Wort ‚daraus' bezieht sich auf ‚den Einfluß der fremden Sprache'. In Babylon wechselten und fluktuierten die Konsonanten, welche dem Semitischen eigentümlich sind, sie sind aber später durch frische semitische Zuflüsse in Assyrien stabilisiert worden. Dagegen konnten die einmal verwischten Hauchlaute nicht wieder aufleben.

Über meine Etymologien möchte ich mit Halévy nicht streiten, wir stehen da Mann gegen Mann und ich darf mir in etymologischen Fragen vielleicht so viel zutrauen als Halévy!

---

zu in der Syntax der chamitischen Sprachen, und das Bilin als der kräftigste und unversehrteste Repräsentant der Agausprachen liefert uns eine große Reihe von Belegen für diese Behauptung. Die Syntax zeigt uns dasselbe im Satze, was wir schon in der Wortbildung beobachten konnten, die völlige Umstellung der Begriffe im Verhältnisse zu den semitischen Sprachen. Das Pronominalsuffix wird im Bilin ein Präfix. Der Genetiv und der abhängige Satz werden dem determinierten Element, dem Substantiv, vorangestellt, ganz wie im Amharischen und im Gegensatz zu den altsemitischen Sprachen, so z. B.: *kŭ dān* dein Bruder, *ku žān adarā* Herr deiner Brüder, *was-á adará* der Herr (Besitzer) der Kühe. Beispiele von der Voranstellung des abhängigen Satzes sind auf jeder Seite zu finden. Hier nur ein Beispiel 145, 27: *wurá quālin? wanqaró yiǧulū sīm* Was soll ich sehen? fragte sie der König. Im Semitischen müßte es heißen: Da fragte sie der König: Was soll ich sehen? etc. Das Verbum wird an das Ende gestellt wie im Amharischen, nicht an die Spitze wie im Altsemitischen.

Nicht ein Ausfluß dieses syntaktischen Charakters der Sprache, sondern umgekehrt eine Voraussetzung desselben ist die schon oben berührte Nachstellung von Postposition und Konjunktion eine Erscheinung, welche Praetorius auch im Amharischen als charakteristisch bezeichnet. . . . . Da wir schon im Altäthiopischen diesen Umwandlungsprozeß beginnen sehen, so liegt nichts näher, als anzunehmen, daß dieselben Elemente ihren zersetzenden Einfluß schon in sehr alter Zeit zu üben begonnen haben.

Eine Fabel Kṣemendras.

Von

Johannes Hertel.

Kṣemendra Bṛh. M. XVI, 518 ff. (v. MAÑK. III, 81 ff.) hat eine Erzählung, die allen anderen Fassungen des Pañcatantra fehlt, außer der Fassung Pūrṇabhadras. Vgl. BENFEY I, S. 246 ff., v. MAÑK. S. XLIX. Dieselbe Erzählung gibt BENFEY in der Übersetzung nach Śukasaptati 64. Bei SCHMIDT findet sie sich im t. simpl. dieser Sammlung als Nr. 66 (Mar. 63), während sie in den anderen Fassungen inkl. Galanos nicht vorhanden ist. Der Text Kṣemendras lautet nach der Kāvyamāla-Ausgabe:

वृद्धवाक्यं हितं राज्ञा श्रोतव्यं तत्त्वया सदा ।
श्रूयते हंसनिचयो वृद्धवाक्येन रक्षितः ॥ ५१८ ॥
हंसानामधिपः पूर्वं क्षीरोदो नाम शाल्मली ।
उवास तमुवाचार्थं स भूत्वो वृद्धसारसः ॥ ५१९ ॥
व्याधिरप्रमिदं क्षीरं विनाशाय कुलस्य नः ।
निरस्यतां तदित्याह कश्चिच्छुश्राव [so!] नो वचः ॥ ५२० ॥
ततः कालेन वृद्धेषु [!] हंसेषु स्वगतीर्विभिः ।
वृद्धहंसो ऽब्रवीद्दत्त तिष्ठन्तु कृतवं मृताः ॥ ५२१ ॥
तथेति निश्चितीकृत्य जालादुद्धृत्य धीवराः ।
राशीभूताञ्खगांश्चक्रुरुद्वीय प्रययुश्च ते ॥ ५२२ ॥

इति हंसाख्यायिका ॥ ३२ ॥

Die Herausgeber vermerken aus ihrer Hs. ख zu 519 *d* die Variante वृद्धवायस:. v. MAÑKOWSKIS Hs. liest in 519 *b* शाल्मली, in *c* उवाचार्थं, in 520 *d* richtig कश्चिच्छुश्राव, in 521 *a* richtig वृद्धेषु, in *c* तिष्ठेति.

Ferner bringt v. MAŃKOWSKI folgende Änderungen in seinem Texte an. Er liest in 519*cd*: तमुवाचाथ सम्भृतो, in 520*c* तद्धित्वस्व, in 521*d* तिष्ठत, in 522*a* निक्षितांस्तांस्तु. Seine Übersetzung von Str. 519 ff. lautet (S. 57): ‚Auf einem Wollbaume wohnte einst ein Schwanenkönig, namens Kshîroda. Zu ihm sprach sein treuer Diener, ein alter Schwan: Diese Körner haben Jäger hingestreut, um unser Geschlecht zu Grunde zu richten, also weg damit! Aber keiner hörte auf seine Worte. Als hierauf im Verlauf der Zeit die Schwäne von den Jägern gefangen waren, sagte der alte Schwan: Bleibt hier liegen und stellt euch todt. Nachdem die Vögel „ja“ gesagt und sich dazu entschlossen hatten, zogen sie die Jäger aus dem Netze heraus und warfen sie auf einen Haufen; da flogen sie auf und entkamen.‘

Die Korrekturen v. MAŃKOWSKIS will ich hier nicht diskutieren. Den Grund der Übereinstimmung seines Ms. mit denen der indischen Herausgeber kann man jedenfalls nicht gegen ihn ins Feld führen, da eine Vergleichung der beiden Ausgaben zeigt, daß die Handschriften alle auf dasselbe bereits sehr verderbte Original zurückgehen. Dagegen habe ich gegen seine Übersetzung und die daraus gezogene Schlußfolgerung S. XLIX Bedenken, die ich mir hier vorzulegen erlaube. Sie beziehen sich auf den von mir gesperrten Satz.

Zunächst befremdet es, daß in der Übersetzung der Plural ‚Körner‘ steht, während der Text बीजं bietet. Sodann bezeichnet बीज nicht das zum Futter hingestreute Korn, sondern das Samenkorn. Futterkorn ist तण्डुल oder कण oder auch तण्डुलकण. Endlich heißt वप् im eigentlichen Sinne ‚säen‘, während für das Ausstreuen des Futterkorns क्षिर् und विक्षिर् gebraucht werden. Es ist also 520*ab* zu übersetzen: ‚Dieser Samen ist von Jägern zum Verderben unserer Familie gesät worden.‘

निरक्षतां im folgenden Pāda übersetzt v. M. mit: ‚Also weg damit!‘ Die Bedeutung würde nach seiner Auffassung sein: ‚Laßt euch nicht verleiten, sie zu verzehren!‘ Nach dem eben Gesagten wird man aber wörtlicher übersetzen: ‚Entfernt ihn.‘

Wenn man nun auch in Betracht ziehen muß, daß Kṣemendra nicht immer den richtigen Ausdruck wählt, wofür er gleich in dem

oben abgedruckten Śloka 522 *b* ein Beispiel liefert, indem er die Vogelsteller als धीवरा: bezeichnet, so wird es doch unabweislich sein, die Worte hier in ihrer eigentlichen Bedeutung zu nehmen, wenn diese einen guten Sinn gibt. Und das ist der Fall.

Nach Pūrṇabhadra nämlich (BENFEY II, S. 139; SCHMIDT S. 101) rät ein alter Schwan, den Keimling einer kauśāmbī-Liane (BENFEY: Kausâkhi), der an der Wurzel ihres Nistbaumes aufgeht, zu zerstören. Dies geschieht nicht, die Liane wächst, ein Jäger steigt an ihr empor, legt in den Nestern Schlingen und fängt die *haṃsas* in ihnen. Der Schluß entspricht Kṣemendras Darstellung.

Im Berichte der Śukasaptati wird von einer gesäten oder ohne menschliches Zutun aufgegangenen Pflanze überhaupt nicht gesprochen.

L. v. MAŃKOWSKI stellt infolge seiner von der unsrigen abweichenden Interpretation S. XLIX den Bericht Kṣemendras zu dem der Śukasaptati und meint, die Erzählung von der Schlingpflanze finde sich nur ‚in der Berliner Handschrift', d. h. also bei Pūrṇabhadra. Nach der vorstehenden Darlegung dagegen verhält sich die Sache so, daß Pūrṇabhadra und Kṣemendra die Vorgeschichte mit der aufkeimenden Pflanze haben, also zusammen gegenüber der Śukasaptati eine Rezension vertreten.

Pūrṇabhadras Bericht unterscheidet sich insofern von dem Kṣemendras, daß er nur von einem Jäger spricht und daß in ihm von einem absichtlichen Stecken des Saatkorns nicht die Rede ist. Wenn wir daraus schließen dürften, daß beide Autoren von einander unabhängig einer uns unbekannten Quelle folgen, so würden wir also das वद्धेषु, wie v. MAŃKOWSKI in Str. 521 *a* richtig statt des Bombayer वृद्धेषु liest, von den Schlingen verstehen, die die Jäger später in die Nester der *haṃsa* gelegt haben.

Nun ist es aber erweislich, daß Pūrṇabhadra die Fassung Kṣemendras benutzt hat. Einmal nämlich ist es auffällig, daß nur er von allen ‚Pañcatantra'-Bearbeitern unsere Erzählung neben Kṣemendra hat; sodann führt folgende Überlegung zu diesem Schlusse.

Eine genaue Vergleichung Kṣemendras mit den anderen Fassungen ergibt das Resultat, daß er neben Guṇāḍhya zum mindesten

die kaschmirische Rezension des Pañcatantra gekannt und benutzt hat.[1] Trotzdem findet sich in seinem ganzen Texte keine Strophe, die er herübergenommen hätte. Vielmehr dichtet er überall die Überschriftsstrophen um.

In der Erzählung von der von den Mäusen gefressenen eisernen Wage, die oben S. 298 ff. besprochen ist, stimmen die alten Quellen ziemlich überein. Das Tantrâkhyāyika liest:

तुला लोहसहस्रस्य खादते यत्र मूषकः।
गजं तत्र हरेच्छ्येनो दारकं कोऽत्र विस्मयः॥

Fast genau so lesen die Hamburger Hss. des Simplicior, nur daß sie in *b* die wohl ursprüngliche Lesart खादन्ति यत्र मूषकाः bieten. In *b* stellen das S. P. sowie die Hamburger Hss. bei der Wiederholung dieser *ākhyāna*-Strophe im Texte der Erzählung, KIELHORNS Text auch in der Überschrift um: यत्र खादन्ति मूषिकाः. In *cd* liest KIELHORN und genau oder fast genau wie er die Hss. *CEF*[2] des südlichen Pañcatantra राजंस्तत्र हरेच्छ्येनो बालकं नात्र संशयः, während die Hss. *G DAB*[2] des SP. lesen: तत्रैव च हरेच्छ्येनो दारकं कोऽत्र विस्मयः॥ Aber Somadeva und, da sich bei ihm keinerlei Benutzung einer späteren Pañcatantra-Fassung nachweisen läßt, wohl auch Guṇāḍhya entspricht der Fassung des Tantrākhyāyika und der Hamburger Hss. Som. LX, 247 lautet:

मूषकैर्भक्ष्यते लौही देशे यत्र महातुला।
तत्र द्विपमपि श्येनो नयेत्किं पुनरर्भकम्॥

Diese Form hat auch dem Pahlavī-Übersetzer vorgelegen. Vgl. Syr. 31, 12: ‚Wo Mäuse hundert Pfund Eisen fressen, da will es nicht viel sagen, wenn auch ein Falke einen Elephanten raubt.' Sym. Seth. (Ath. Ausg.) 34, 11: ‚ἔνθα μῦες σίδηρον τοσοῦτον ἐσθίουσιν, ἐκεῖσε καὶ ἱέρακες ἐλέφαντας αἴρουσιν.' KEITH-FALC. 60, 7: ‚In the land where the mice can eat up *a hundred pounds* of iron, it is no wonder that the eagles carry off *boys*.' Joh. v. Cap. 96, 22: ‚Terra cuius mures comedunt *mille libras* ferri dignum est ut eius aves rapiant

[1] Dies wird in der eingehenden Besprechung dieser Rezension, die bald in den *AKSGW.* erscheinen wird, bewiesen werden.

[2] S. *ZDMG.* LVIII, Heft 1.

pueros.' Aus der Kombination dieser Fassungen ergibt sich mit Sicherheit die Fassung von H-I und Śār. als die Vorlage derselben.

Wenn wir nun an entsprechender Stelle bei Kṣemendra finden:

यत्र लोहसहस्रस्य भक्षयन्त्याखवस्तुलाम् ।
श्येनः कुञ्जरहृत्तत्र किं चित्रं यदि बालहृत् ॥

so werden wir daraus schließen müssen, daß er, hier unbeeinflußt von anderen Pañcatantra-Fassungen, seine Vorlage insofern etwas freier übersetzt hat als Somadeva, als er für die Verbalformen der beiden letzten Pāda nominale Komposita eingesetzt hat. Nun lautet die Strophe bei Pūrṇabhadra:

तुलां लोहसहस्रस्य यत्र खादन्ति मूषकाः ।
श्येनः कृञ्जरहृत्तत्र किं चित्रं यदि पुत्रहृत् ॥

Sie ist also eine Kombination der Fassung der übrigen Rezensionen und der Kṣemendras, deren letzte beiden Pāda sie fast wörtlich enthält. Da nun die Vorlage Guṇāḍhyas, das südliche Pañcatantra, das Tantrākhyāyika und der textus simplicior die Verbalformen im 3. und 4. Pāda haben, so dürfen wir mit Bestimmtheit behaupten, daß diese im Ur-Pañcatantra an dieser Stelle standen. Andererseits ist oben konstatiert worden, daß Kṣemendra aus keiner späteren Pañcatantra-Fassung Strophen und, ich füge hier hinzu, Strophenteile wörtlich herübergenommen hat, und daß also die Fassung der beiden letzten Pāda sein Eigentum ist. Folglich hat Pūrṇabhadra diese beiden Pāda dem Texte Kṣemendras entlehnt.

Diese Annahme hat durchaus nichts Bedenkliches. Wie Hemacandra im Auftrage des Königs Jayasiṃha,[1] so arbeitete Pūrṇabhadra im Auftrage des Ministers Śrīsoma. Er hat nachweislich außer einer oder mehreren anderen Quellen bestimmt den textus simplicior benutzt, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe. Sein Mäcen wird dafür gesorgt haben, daß ihm möglichst viel ‚Pañcatantra'-Fassungen

[1] BÜHLER, Über das Leben des Jaina-Mönches Hemachandra, A. K. W. A. W. S. 183 (Sonderausgabe S. 15).

zugänglich wurden. So wird wahrscheinlich auch ihm Kaśmīr[1] seine literarischen Schätze zur Benutzung nicht vorenthalten haben. Daß sich darunter Kṣemendras Fassung befand, ist nicht unwahrscheinlich. Das Tantrākhyāyika hat Pūrṇabhadra sicher benutzt.[2]

Schließt man sich dem entwickelten Gedankengang an, so wird man ferner schließen, daß Pūrṇabhadra die Erzählung vom klugen *haṃsa*, die wie gesagt keine andere Pañcatantra-Fassung, außer Kṣemendras Bearbeitung aufweist, dieser entlehnt hat.

Nun ist Kṣemendras Bericht so ungeschickt wie möglich. Str. 520 wird von einem बीज berichtet, das der Familie der *haṃsa* Verderben bringen wird. Das ‚Wie?' verrät uns Kṣemendra nicht; wir erfahren nur in Str. 521, daß die Fesselung der Schwäne damit in ursächlichem Zusammenhange steht. Da nun auch die Fassung der Śukasaptati nichts von einer Schlingpflanze hat, so steht dem weiteren Schlusse nichts im Wege, daß die Erzählung von dieser Schlingpflanze ein Erklärungsversuch Pūrṇabhadras ist.

Ist dies aber der Fall, so werden wir uns nach dem ursprünglichen Sinne der dunklen Kṣemendra-Stelle umzusehen haben. Wir werden zwischen dem Samen und dem Netz, in dem die Vögel gefangen wurden, einen näheren Zusammenhang suchen als der ist, daß dieses Netz mit Hilfe der aus dem Samen entsprossenen Schlingpflanze auf den Baum befördert wird. Ich wüßte nicht, daß sonst von Vogelstellern berichtet würde, daß sie ihre Netze oder Schlingen in Vogelnestern anbringen, und Kṣemendras Text hat nichts davon. Es wird also das बीजं den Samen einer Pflanze bezeichnen, aus der das Material der Netze bereitet wurde, und da liegt es nahe, an das शणं, den Hanf, zu denken, der in Kaśmīr bekanntlich massenhaft vorkommt.

Die Form der Erzählung, wie sie Kṣemendra in seiner Vorlage fand, dürfte also etwa die folgende gewesen sein:

‚Auf einem mächtigen Śālmalī-Baume nistete ein Schwarm von *haṃsa*. Diese sahen eines Tages, wie die Jäger Hanfsamen säeten

[1] BÜHLER a. a. O. [2] Man denke auch an die Vetālap.°-Rezension *f*, von der UHLE nachgewiesen hat, daß sie auf Kṣemendras Bṛh. M. fußt.

und freuten sich darüber, weil sie sich aus den aufgegangenen Pflanzen ein leckeres Mahl versprachen. Ein alter *haṃsa* (oder, nach Hs. ख, eine alte Krähe) aber sagte: „Die aufgegangenen Pflanzen werden unserem Geschlecht zum Verderben gereichen; entfernt also den Samen.“ Aber keiner hörte auf ihn. Als die Pflanzen emporgewachsen waren, kamen die Jäger wieder und bereiteten aus den Stengeln derselben Bindfäden und aus diesen flochten sie Netze und fingen die *haṃsa* darin.‘ Der Schluß ist dann in Śuk., bei Pūrṇ. und Kṣemendra unversehrt bewahrt.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß wir es eigentlich wohl mit der Verarbeitung von zwei Fabeln zu tun haben. Man könnte in der Śukasaptati-Erzählung also eine ursprünglichere Fassung vermuten als in den Pañcatantra-Rezensionen. Da indessen der Verfasser der Śukasaptati die Jaina-Rezensionen gekannt hat und da er im Eingang seines Berichtes wie Pūrṇabhadra ausdrücklich erwähnt, daß das Netz in der Abwesenheit der Vögel gespannt wurde, und da sich aus den Worten **प्रदोषागताः पतिताः सर्वेऽपि कथं मुच्यन्ते** mit Sicherheit ergibt, daß nach seiner Anschauung die Vögel in der Dunkelheit in das Netz gerieten, das Netz also auf dem Baume gespannt war, so ist es wahrscheinlicher, daß wir in der Śukasaptati, deren Verfasser überall so kurz wie möglich erzählt, eine Kürzung der Fassung Pūrṇabhadras vor uns haben.

Die erste Erzählung findet sich meines Wissens nicht in einer indischen Quelle. Dagegen findet sie sich bei abendländischen Schriftstellern. Schon BENFEY, dem die Fassung Kṣemendras nicht bekannt war, hat aus der, wie wir sahen, umgebildeten Fassung Pūrṇabhadras auf Verwandtschaft mit den griechischen Fassungen und ihren Ausläufern geschlossen, ohne die Entscheidung zu wagen, ob die griechische oder die indische Fassung den Vorrang verdient.

Die ursprüngliche griechische Fassung ist die, daß ein Vogel, die Eule oder die Schwalbe, den anderen Vögeln rät, einen Samen auszurotten, der ihnen zum Verderben gereichen werde. Nach Aes. ed. Halm 417 handelt es sich um die Mistel, nach 105 = Dio Chrysost. XII, § 7 sqq. um die Eiche, auf der die Mistel wachsen würde. Nach

derselben Fabel heißt es dann: Πάλιν δὲ τὸ λίνον τῶν ἀνθρώπων σπειρόντων, ἐκέλευε (die Eule) καὶ τοῦτο ἐκλέγειν τὸ σπέρμα· μὴ γὰρ ἐπ' ἀγαθῷ φυήσεσθαι. Drittens sagt die Eule dann voraus, die Menschen würden aus den Federn der Vögel Geschosse herstellen. Die Vögel glauben der Eule nicht, müssen aber zu ihrem Schaden hinterdrein erfahren, daß sie recht hatte. In der Fabel 417*b* beruft die Schwalbe eine Versammlung der Vögel und rät ihnen in ihrem eigenen Interesse, mit den Menschen Freundschaft zu schließen und in ihren Häusern zu nisten. Τῶν δὲ ὀρνέων τις τὰ ἐναντία τῇ χελιδόνι ἔλεγεν· „ἀλλὰ τὸ σπέρμα τοῦ λίνου μᾶλλον κατεσθίοντες ἀναλίσκωμεν καὶ ἀφανὲς ποιῶμεν, ἵνα μηκέτι ἔχωσι πλέκειν δίκτυα καθ' ἡμῶν." Die Schwalbe bleibt bei ihrem Vorsatz und wird geschützt, während die Menschen die anderen Vögel fangen und verzehren. In der Fabel 106 = Dio Chrys. LXXII, § 14 sq., in der sich der Verfasser ausdrücklich auf Aesop beruft (Αἴσωπος ξυνετίθει λόγον τοιοῦτον), kommen die Vögel zur Eule und fordern sie auf, ihren Nistplatz von den menschlichen Wohnungen auf die Bäume zu verlegen. Namentlich wird auf die Eiche, ἄρτι ταυτηνὶ φυομένην, hingewiesen, ἐπειδὰν πρὸς ὥραν ἀφίκηται. Die Eule widerrät, sich auf die Eiche zu setzen ἰξὸν πεφυκότος φέρειν, πτηνοῖς ὄλεθρον. Τὰ δὲ μὴ τῆς ξυμβουλῆς ἀποδέχεσθαι τὴν γλαῦκα· τοὐναντίον δὲ ἔχαιρε τῇ δρυὶ φυομένῃ· ἐπειδὴ δὲ ἱκανὴ ἦν, καθίσαντα ἐπ' αὐτὴν ᾄδεν. Γενομένου δὲ τοῦ ἰξοῦ ῥᾳδίως ἤδη ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἁλισκόμενα μετενόουν καὶ τὴν γλαῦκα ἐθαύμαζον ἐπὶ τῇ ξυμβουλῇ. Und deswegen bewundern die Vögel die Eule und suchen sie auf. Aber die moderne Eule ist nicht mehr so weise wie die alte, sondern gleicht ihr nur äußerlich.

Man sieht, daß alle diese Fabeln erweitert und entstellt sind. Als Kern ergibt sich indessen der Rat, den Leinsamen, der eben gesät wird, zu entfernen, da aus ihm die Netze entstehen würden. Das ist aber die oben aus inneren Gründen für die indische Fabel erschlossene Form.

Döbeln, den 4. Oktober 1903.

Das Baudhāyanasūtra als Quelle des Mahābhārata.

Von

W. Caland.

Im Mahābhārata (XIII, 12) wird die folgende Legende (*itihāsaḥ purātanaḥ*) über die Feindschaft des Indra und Bhaṅgāśvana erzählt:

Es war einmal ein tugendhafter Rājarṣi, Bhaṅgāśvana mit Namen; da er keine Söhne hatte, hielt er das dem Indra verhaßte[1] Agniṣṭut-opfer; dieses wird von den Menschen bei Sühnungen (*prāyaścitta*) verrichtet[2] und wenn man Söhne erhalten will.[3] Als Indra dies bemerkte, suchte er eine Gelegenheit, wo der König, der stets sich selbst beherrschte, sich bloß geben würde. Es bot sich ihm keine dar. Nach einiger Zeit aber ging der Fürst auf die Jagd. Da dachte Indra: ‚Hier ist eine Gelegenheit' und verwirrte ihn. Als darauf der Fürst, von Indra verwirrt, nur mit dem Einspänner herumirrte, verlor er gänzlich den Weg und wurde von Hunger und Durst gequält. Ermüdet und durstig, erblickte er da einen lieblichen Teich voll frischen Wassers. Er tränkte seinen Rappen, band ihn an einen Baum und stieg in den Teich hinab; als er aus dem Wasser emporkam, war er aber in ein Weib verwandelt. Das bemerkend, dachte der Fürst beschämt, besorgt und verwirrt von Sinnen: ‚Wie werde ich mein Pferd besteigen können, wie zur Stadt zurückkehren, wie meine hundert Söhne, die ich durch den Agniṣṭut bekommen habe, anreden und

[1] Vgl. Verf. *Über das Sūtra des Baudhāyana*, S. 21, N. 2.

[2] So im Ritual des Schw. Yajuṣ und der Chandogas (Pañc. br. XVII. 5. 3).

[3] So im Ritual des Āśvalāyana (śrs. IX. 7. 22): *yo vālaṃprajananaḥ prajāṃ na vindeta so 'gniṣṭutā yajeta.*

meine Frau und meine Untertanen? Sanftheit, Schwäche, Schüchternheit nennen die Weisen Eigenschaften des Weibes; Härte im Kampf und Heldenmut die Tugenden des Mannes. Meine Mannheit ist von mir gewichen, ich bin, ich weiß nicht wie, ein Weib geworden. Wie werde ich in diesem Zustande wieder zu Pferde steigen können?' Da wußte der Fürst dennoch mit großer Anstrengung den Wagen zu besteigen und kehrte in die Stadt zurück. Seine Söhne, seine Gattin, seine Diener und Untertanen dachten: ‚Was ist hier geschehen' und waren in hohem Grade verwundert. Da sprach der in ein Weib verwandelte König: ‚Zur Jagd war ich gegangen, von starker Truppenmacht umgeben. Umherirrend geriet ich, vom Schicksal getrieben, in einen schrecklichen Wald. Von Durst gequält und außer mir, erblickte ich einen lieblichen, von Vögeln besuchten Teich. Ich begab mich ins Wasser und wurde durch das Schicksal in ein Weib verwandelt.' Nachdem er seinen Namen und Familiennamen seinem Weibe und seinen Ministern mitgeteilt, redete er seine Söhne in dieser Weise an: ‚Beherrschet ihr in freundschaftlicher Gesinnung das Reich: ich werde mich in den Wald begeben.' Nachdem er seine hundert Söhne so angeredet, ging er in den Wald. Da kam sie an eine Einsiedelei und gelangte zu einem Büßer. Bei diesem Büßer bekam sie in der Einsiedelei hundert Söhne. Da (ging sie) mit allen diesen Söhnen (in die Stadt zurück und) sprach zu ihren früheren Söhnen: ‚Ihr seid meine Söhne, die ich als Mann bekam, diese hier bekam ich als Weib, beherrschet nun alle zusammen als Brüder das Reich.' Als Indra sah, daß sie einträchtig als Brüder die Regierung führten, dachte er erzürnt: ‚Einen Dienst habe ich dem Rājarṣi erwiesen, nicht ein Leid ihm zugefügt.' Da nahm er die Gestalt eines Brahmanen an, ging zur Stadt und entzweite die Königsöhne (indem er sagte): ‚Sogar zwischen Brüdern, die eines Vaters Kinder sind, herrscht kein brüderliches Verhältnis: Um die Oberherrschaft stritten sich die Söhne des Kaśyapa, die Götter und die Asuras; ihr seid Kinder des Bhaṅgāśvana und jene anderen sind Söhne eines Büßers. Kaśyapas Söhne sind sowohl die Götter wie die Asuras. Ihr väterliches Reich wird durch die Söhne des Büßers beherrscht.' Da entzweiten sich die

Fürstensöhne und fällten einander im Kampfe. Als die Büßerin das vernahm, fing sie schmerzlich zu jammern an. Da kam Indra in Brahmanengestalt zu ihr und fragte: ‚Durch welches Leid getroffen, jammerst du, o Schöne?' Als das Weib den Brahmanen erblickte, klagte sie: ‚Getötet sind infolge des Schicksals meine zweihundert Söhne. Früher war ich ein König, o Brahmane; da erhielt ich meine ersten hundert wohlgestalteten Söhne. Einst auf die Jagd gegangen, irrte ich in einem dichten Walde herum; als ich da in einen Teich hinabgestiegen war, wurde ich in ein Weib verwandelt. Dann übergab ich meinen Söhnen die Herrschaft und begab mich in den Wald. Als Weib bekam ich von einem Büßer in dessen Einsiedelei noch hundert Söhne und brachte sie in die Stadt. Die sind nun in Kampf geraten, o Zweimalgeborener; deshalb trauere ich, durch das Schicksal hart mitgenommen.' Als Indra sie betrübt sah, sprach er das grausame Wort: ‚Vorher hast du, o Hehre, mich tüchtig geärgert, als du den dem Indra verhaßten Agniṣṭut darbrachtest, ohne mich herbeizurufen, der ich doch den Vorrang einnehme. Ich bin Indra, du Törichte, von mir ist jene Fehde veranlaßt.' Als der Rājarṣi den Indra erkannt hatte, fiel er ihm zu Fuss: ‚Sei mir gnädig, o mächtiger Gott; ich brachte jenes Opfer dar, da ich mir Söhne wünschte, also verzeihe mir.' Durch seinen Fußfall zufriedengestellt, gewährte Indra ihm einen Wunsch: ‚Welche von diesen Söhnen wünschest du, daß sie leben sollen? Das verkünde mir: diejenigen, die du als Weib geboren oder die, die du als Mann bekommen?' Ehrerbietig gab die Büßerin dem Indra zur Antwort: ‚Es sollen die leben, welche ich als Weib geboren, o Indra!' Verwundert fragte nun Indra das Weib wieder: ‚Wie kommt es, daß dir die Söhne, die du als Mann bekommen, nicht teurer sind und daß du größere Liebe zu diesen hegst, die du als Weib geboren? Davon wünsche ich den Grund zu hören. Wolle mir das sagen.' (Die Frau:) ‚Das Weib hat größere Liebe, nicht also der Mann; deshalb sollen mir die leben, welchen ich als Weib das Leben gab.' Durch diese Antwort zufriedengestellt, sprach Indra zu ihr: ‚Alle deine Söhne sollen leben, du Wahrhafte, und du wähle, was du willst: ob du ein Mann oder ein Weib zu sein wünschest'. (Die Frau:) ‚Weib

zu sein wünsche ich, Indra, nicht Mann.' Da sprach wieder der Gott: ‚Wie ist es, daß du Weib zu sein begehrst und das Mannsein aufgibst?' Also angeredet, entgegnete der in ein Weib verwandelte Fürst: ‚Größer ist immer der Genuß des Weibes beim Zusammensein mit dem Manne, deshalb erwähle ich mir Weib zu sein. Größere Lust habe ich als Weib empfunden, das versichere ich dir: im Weibsein finde ich Vergnügen. Laß uns gehen, o mächtiger Gott!' Nachdem Indra ihr ‚So sei es!' zugesagt und sich bei ihr verabschiedet hatte, ging er zum Himmel zurück.

Ohne Zweifel beruht diese Legende auf derselben Überlieferung, die uns das Baudhāyanasūtra in einfacherer Version bewahrt hat, und die von mir in meiner Abhandlung über das rituelle Sūtra des Baudhāyana mitgeteilt worden ist. Dort lautet sie: „Dieses Opfer (den Agniṣṭut) hatte einst Ṛtuparṇa, der Sohn des Bhaṅgāśvina,[1] der König der Śaphāla, verrichtet. Als er es abgehalten hatte, ging er auf die Jagd. Indra, ihn bemerkend, dachte: ‚Ich gebe es dir heim, daß du mich von deinem Opfer ausgeschlossen hast'. Als nun jener, erhitzt und schwitzend (von der Jagd nämlich) ins Wasser hinabgestiegen war, verwandelte Indra ihn hier in ein Weib. Dieses trug jetzt den Namen Sudevalā. Als Weib beherrschte er dasselbe Reich und bekam auch als Weib Söhne. Unter diesen nun stiftete Indra Händel (d. h. unter den Söhnen, die er als Ṛtuparṇa und die er später als Sudevalā bekommen hatte). Da lagen sie nun leblos da und Sudevalā saß weinend zwischen den beiden Gruppen von Söhnen. Da kam Indra herbei, er näherte sich ihr und sagte: ‚Sudevalā!' ‚(Was), Herr?' erwiderte jene. ‚Gefällt dir dieses?' fragte Indra. ‚Wie sollte es mir gefallen?' — ‚Nun, ebenso mißfiel es mir, daß du mich von deinem Opfer ausgeschlossen hast; aber wähle dir, welche Söhne dir leben sollen?' Jene antwortete: ‚Diejenigen, o Herr, die ich als Weib bekommen habe.' — Deshalb sagt man: ‚dem Weibe (d. h. der Mutter) sind die Söhne am teuersten'."

Neu hinzugekommen in der Version des Mahābhārata ist die Erörterung, ob das Weib oder der Mann größeren Liebesgenuß em-

[1] Zum Namen vgl. jetzt auch *ZDMG.* LVII.

pfindet. Dieser Punkt kann aber vom Dichter selbst aus dem gegebenen Thema entwickelt sein. Übrigens erinnere ich an die ähnliche Geschichte des Teiresias: Θεασάμενος περὶ Κυλλήνην ὄφεις συνουσιάζοντας καὶ τούτους τρώσας ἐγένετο ἐξ ἀνδρὸς γυνή, πάλιν δὲ τοὺς αὐτοὺς ὄφεις παρατηρήσας συνουσιάζοντας ἐγένετο ἀνήρ. διόπερ Ἥρα καὶ Ζεὺς ἀμφισβητοῦντες πότερον τὰς γυναῖκας ἢ τοὺς ἄνδρας ἥδεσθαι μᾶλλον ἐν ταῖς συνουσίαις συμβαίνοι, τοῦτον ἀνέκριναν. ὁ δὲ ἔφη δέκα μοιρῶν περὶ τὰς συνουσίας οὐσῶν τὴν μὲν μίαν ἄνδρας ἥδεσθαι, τὰς δὲ ἐννέα γυναῖκας. ὅθεν Ἥρα μὲν αὐτὸν ἐτύφλωσε, Ζεὺς δὲ μαντικὴν ἔδωκεν (Apoll. bibl. III. 6, 7, vgl. Ov. Metam. III. 316—339.)[1]

Utrecht, 25. Okt. 1903.

---

[1] Schon von Hesiod war die Legende behandelt. Von ihm sollen die Verse herrühren:

οἴην μὲν μοῖραν δέκα μοιρῶν τέρπεται ἀνήρ,
τὰς δέκα δ'ἐμπίμπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα.

NOTE. Zu spät erfahre ich, daß WINTERNITZ in dieser *Zeitschrift* schon die Version dieser Legende nach Baudhāyana mit der im Mahābhārata vorliegenden verglichen hat.

Anzeigen.

Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de Kennis van de Mohammedaansche Wet volgens de leer der Sjâfi'itische school.* — Leiden (E. J. Brill) 1903; xv + 396 S. 8°.

An Kompendien des ‚Muhammedanischen Rechtes' leiden wir keinen Mangel. Seitdem Mouradgea d'Ohsson (1788) durch seine dem ‚Tableau général de l'Empire Othoman' einverleibte Analyse des *Multaḳâ al-abḥur* das Gesetzwesen des Islam in den Kenntniskreis des europäischen Publikums eingeführt hat, sind zumeist in Ländern, für deren Regierung und Beamtenwelt das Gesetz des Islam aus dem Gesichtspunkt der Verwaltung und Rechtspflege in ihren muhammedanischen Provinzen und Kolonien auch praktische Bedeutung hat, Darstellungen desselben in europäischen Sprachen entstanden. Diese Litteraturprodukte haben sich von den Forschungen und Resultaten, die unsere Wissenschaft in der Erkenntnis des Wesens der muhammedanischen Gesetzkunde und in der kritischen Würdigung ihrer Quellen zutage gefördert hat, lange Zeit abseits gehalten.[1] Man hat dabei zuweilen die primitivsten philologischen Vorbedingungen, um des kritischen Studiums der ersten Quellen ganz zu geschweigen, vor der allerdings in hohem Maße förderlichen praktischen Kenntnis von Land und Leuten in den Hintergrund gestellt. ‚Pour l'étude des lois d'un pays l'expérience des lieux

[1] Vgl. das Urteil von Snouck Hurgronje in seinem Aufsatz aus dem Jahre 1898: ‚Le droit musulman' (*Revue de l'Histoire des Religions* xxvii, 1).

et des faits est un privilège bien plus efficace que l'érudition et la science de la langue arabe' hat WORMS im Jahre 1842 in seinen ‚Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans' als Grundsatz ausgesprochen.

In neuester Zeit hat die Litteratur dieser Wissenschaft, soweit sie die dogmatische Darstellung des muhammedanischen Gesetzes zum Gegenstand hat, allerdings manche gute Leistung, sowohl über einzelne Kapitel, als auch über umfassende Gebiete — hier neuestens das Buch von SACHAU — aufzuweisen. Wenig Fortschritt zeigt sich aber in der Lösung der Aufgabe, durch anleitende Werke in das Wesen des Gesetzes historisch einzuführen, zum Verständnis desselben anzuleiten, im allgemeinen die leitenden Gesichtspunkte zu erörtern, und im einzelnen die historische Entwickelung aufzuweisen.

Der Dispens von der Zugrundelegung der alten Dokumente wurde auch in anderer Richtung in Anspruch genommen, indem juristische Gelehrte, die aus Übersetzungen ganz sekundärer Kompendien der muhammedanischen Gesetzkodifikation geschöpften Daten, ohne Berücksichtigung der nur aus historisch-kritischer Betrachtung der Quellen zu erschließenden Entwickelung der Institutionen, als zuverlässiges Material für rechtshistorische und -vergleichende Darstellungen verwenden. Die auf die Quellenlitteratur angewandte kritische Analyse wurde einfach als in juristischer Beziehung unzuständig ignoriert. Als erfreuliche Ausnahme kann auch hier eine Erscheinung aus neuester Zeit erwähnt werden; ein Zeichen der Bestrebung, der Methode und den Resultaten der Forschungen über die Kritik der islamischen Gesetzquellen in der Darstellung der Rechtsgeschichte gebührende Beachtung zu widmen, sie sogar als fruchtbar zu erweisen für die kritische Betrachtung der Rechtsquellen auf anderen Gebieten. Solche Würdigung hat den islamischen Studien der Professor der Rechtsgeschichte an der Universität zu Lyon, EDOUARD LAMBERT angedeihen lassen in seinen Werken: *La tradition romaine sur la succession des formes du testament devant l'histoire comparative* (Paris 1901, und *La fonction du droit comparé.* 1. Bd. (Paris 1903) 279—389.

Der wissenschaftliche Umschwung in der Betrachtung der gesetzlichen Institutionen des Islam und ihrer historischen Würdigung ist zum vorwiegenden Teile den seit 1882 auf diesem Gebiet veröffentlichten Schriften von C. SNOUCK HURGRONJE zu verdanken. Teils in begründenden und ausführenden, teils in kritischen Studien hat er eine aus der geschichtlichen Beurteilung der gegebenen Erscheinungen ausgehende Auffassung des Gesetzwesens im Islam geschaffen und die wissenschaftlichen Gesichtspunkte seiner Behandlung ausgesteckt. Es ist dies nicht die Gelegenheit, die zahlreichen Arbeiten zu verzeichnen, in denen SNOUCK die Resultate seiner Methode in positiver Darstellung seiner eigenen Anschauungsweise und in kritischer Zurechtweisung der immer wieder an den Tag tretenden verjährten Irrtümer, dargelegt hat. Wir müssen voraussetzen, daß sie den Orientalisten nicht unbekannt sein dürfen. Die wichtigsten sind von Kapitel zu Kapitel im litterarischen Apparat des hier zur Anzeige kommenden Werkes des Herrn JUYNBOLL angegeben, in welchem die Gesamtdarstellung der muhammedanischen Gesetzkunde zu allererst unter vorwiegender Wirkung jener bahnbrechenden Studien versucht wird.

Dieser Einfluß, zu welchem sich der Verf. in seiner Vorrede dankbar bekennt, macht sich gleich im ersten Hauptstück in befriedigender Weise fühlbar, wo der Verf. die einleitenden Grundbegriffe, die Lehre von den Gesetzquellen erörtert. Hier erhalten wir nun endlich in einem Handbuch der islamischen Gesetzkunde die richtige Kennzeichnung des Wesens, des Geltungskreises und der Wirkungen der in den Bereich des *'ilm al-uṣûl* gehörigen Prinzipien, die historischen Gesichtspunkte für ihre Entwicklung, ihre Stellung in der Schultheorie und in der wirklichen Praxis sowie die korrekten Definitionen der jene Gesichtspunkte fixierenden Terminologie. Auf dieser guten Basis hat der Verf. hernach die einzelnen Kapitel der *furû'* aufgebaut, in denen mit nicht weniger Schutt aufzuräumen war, als in den Erörterungen über die *uṣûl*. Es war nicht seine Absicht, ein das ganze Gebiet der Gesetzkunde deckendes System zu bieten, sondern — wie er in seiner Vorrede seinen Kreis selbst umschreibt — ‚eine bündige Übersicht jener Teile

des muhammedanischen Gesetzes, die für die Muslimen und mit ihnen in Berührung stehende Europäer in praktischer Beziehung die meiste Wichtigkeit besitzen'. In diesem Sinne erörtert der Verf. den Ritus und den Kultus, das Familienrecht (einschließend das Erbrecht), das Vermögens- und Handelsrecht, die Prinzipien der Rechtspflege nebst den Grundzügen des Strafrechts, die politische Organisation der muslimischen Gemeinde und ihr Verhältnis zu den Bekennern anderer Religionen; also vorwiegend jene Kapitel, deren Kenntnis hervorragendes kulturwissenschaftliches Interesse bietet. Entsprechend dieser Tendenz des Buches hat der Verf. sein Material nicht in Form trockenen Paragraphenwerkes in dogmatischer Weise vorgeführt, sondern das Wesen und die Bedeutung der Institutionen sowie die Modalitäten ihrer Erscheinungen auf Grund ihrer geschichtlichen Entwickelung in lebendig anregender Darstellung zur Anschauung gebracht. Nicht um den Verf. einer Unterlassung zu zeihen, — in einer ‚Anleitung' konnten ja die Details unmöglich erschöpft werden — wollen wir bemerken, daß es wohl auch von Nutzen gewesen wäre, bei Gelegenheit der nach der Überlieferung auf den 'Omarbund عهد عمر zurückgeführten Ausnahmsgesetze für Andersgläubige (S. 344 ff.) dem Leser noch mehreres über die geschichtliche Entwickelung dieser Beschränkungen im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der hierarchischen Gesichtspunkte in der Regierung mitzuteilen (vgl. *ZDMG.* XXXVIII, 674); auch über die Schicksale des Weinverbotes in den verschiedenen maḏâhib hätten wir eine etwas weitere Ausführung der knappen Andeutung S. 174, Anm. 1 für wünschenswert gehalten. Zu der Angabe des Verf.'s (S. 79) über die Veränderung des Chuṭba-Ritus (Ch. vor dem ṣalât) ist hervorzuheben, daß diese Veränderung wahrscheinlich eine omajjadische Einrichtung ist, als deren Urheber bald Mu'âwija (Ja'kûbî ed. HOUTSMA II, 265, 10), bald erst Merwân I. (Tirmiḏî II 26, 13) bezeichnet wird.

Mit der Entwickelung der religiösen und staatsrechtlichen Anschauungen verändert sich zuweilen auch Bedeutung und Inhalt eines alten Terminus. Die Folge solcher Entwickelung ist auch die spontane Umwertung, welche die Bedeutung der Benennung des Cha-

lifen als خليفة الله (S. 328, 22) erfährt. Aus dem ‚nach Gottes Ordnung eingesetzten Chalifen' wird für das gemeine Verständnis der ‚Chalife (Stellvertreter) Gottes' (vgl. *Revue de l'Histoire des Religions* XXXV, 33 ff.).

Der Verf. hat bei der auf die grossen Momente gerichteten Tendenz seines Buches die Institutionen des Islam in ihrer allgemeinen historischen Bedeutung ins Auge gefaßt; in den Einzelheiten mußte er sich entschließen, aus den divergierenden Gesetzschulen besonders eine als Ausgangspunkt zu nehmen (vgl. SNOUCK, *ZDMG.* LIII, 130). Es ist sehr begreiflich, daß ihm in praktischer Beziehung zunächst die holländischen Interessen an den islamischen Dingen nahe lagen, was auch darin zur Betätigung kömmt, daß er großes Gewicht darauf legt, neben den arabischen auch die im Islam der niederländischen Kolonien gebräuchlichen Termini, beziehungsweise die lautlich veränderte Form, die der arabische Terminus in seiner dortigen Aneignung erfahren hat, sowie im allgemeinen die in jenen Gebieten herrschende Gestaltung der im Buche erörterten Einzelerscheinungen hervortreten zu lassen. Aus diesem Gesichtspunkt war es für ihn am natürlichsten, unter den verschiedenen madâhib des historischen Islam[1] die schâfi'itische Richtung als Ausgangspunkt zu nehmen und nur bei wichtigeren Dingen die Divergenz in den anderen lebenden Schulen zu berücksichtigen. Die Zulassung des *istiṣḥâb* hat der Verf. (S. 370 unten) in zu absoluter Weise auf die schâfi'itische Schule beschränkt, der dies Prinzip freilich am meisten charakteristisch ist. Es wird auch in der ḥanefitischen Theorie zugelassen; freilich mit der wesentlichen Einschränkung, daß diese Präsumtion nur in Fällen angewendet werden darf, wenn durch die Anwendung derselben die Zurückweisung eines zweifelhaften Rechtsanspruches erfolgt, nicht aber wenn dadurch eine Zuerkennung bewirkt würde: حُجّة للدفع لا للإثبات. Darüber ausführlicher in der Abhandlung über *istiṣḥâb* in *WZKM.* I 228 ff., die in den Litteraturnachweisen übersehen ist.

[1] Ihre geographischen Gebiete sind S. 31—32 präzisiert. Unterägypten (S. 32, 18) ist jedoch nach dem, was MARTIN HARTMANN in der *Orient. Litteraturzeitung* 1895 col. 111 ff. über die große Verbreitung des mâlikitischen Ritus auf diesem Gebiete mitgeteilt hat, aus demselben nicht auszuschließen.

Es ist bei dem Zweck, den der Verf. mit diesem Werke zu erreichen wünscht, nur zu billigen, daß er sich nicht, wie dies in solchen Handbüchern bisher geschehen ist, in unbedeutende kasuistische Einzelheiten verloren, vielmehr bei der Auswahl der behandelten Details die strenge Rücksicht auf den charakteristischen Wert und die praktische Bedeutung derselben ins Auge gefaßt hat. Die aufgenommenen Einzelheiten sind, soweit man dies nach angestellten Proben an maßgebenden Punkten beurteilen kann, in vertrauenswürdig sicherer Weise bestimmt. Aus dem Kreise, den ich speziell geprüft habe, würde ich jedoch bei Anm. 1 auf S. 111, bei Vergleichung mit Nihâjat al-ṭâlibîn I, 273 ult. ein Fragezeichen machen. Hingegen hielte ich es für charakteristisch, bei derselben Gelegenheit (Zahl und Qualität der Zeugen der Neumondbeobachtung) eine Einzelheit besonders hinzuzufügen, die auch in anderen Handbüchern des muhammedanischen Gesetzes übergangen zu werden pflegt: daß im Unterschied von dem Brauche, für die Festsetzung des Ramadân beginnes die Aussage eines einzigen Neumondszeugen als giltig anzuerkennen, für die Bestimmung des Ausganges des Fastenmonates, oder besser zur Konstatierung des Beginnes des Śauwâl die Übereinstimmung aller Schulen (nur Abû Ṯaur wird als Ausnahme genannt) zwei vollgiltige Neumondzeugen gefordert werden (Tirmiḏî I 134 ولم يختلف اهل العلم فى الافطار انّه لا يُقْبَل فيه الّا شهادة رَجُلَيْن Zarḳânî, Muwaṭṭâ II 85 unten ولا يثبت شوّال بواحد عند الجميع الّا ابا ثور vgl. Nawawî, Musl. III 74 unten, Raḥmat al-umma 48 Mitte). Im Zusammenhang des Kapitels über die Regeln der Zeugenschaft vermissen wir (S. 294,15) die Hervorhebung der zur Legitimierung der Glaubwürdigkeit der Zeugen schon sehr früh vorkommenden Institution der eigens hiefür bestellten Vertrauenspersonen المزكّى (vgl. زكّى Buch. Śâhadât nr. 16), worüber einige Nachweise bei DE GOEJE, *Gloss. Bibl. Geogr.* s. v. Ibn Challikân nr. 322 s. v. Ibn A'jan al-Mâlikî (st. 214): وكان يزكّى الشهود ويجرحهم (so ist statt des schlechten ويخرجهم der Ausg. WÜSTENFELD zu lesen). Darauf ist auch das laḳab المزكّى des bei Usd al-gâba I 172, 8 erwähnten Traditionisten zu beziehen. Aus demselben Grunde, aus dem fromme Leute sich weigern, ein Richteramt anzunehmen

(vgl. S. 286), lehnen sie auch die Funktion eines solchen *muzakkî* ab, Ḏahabî, Tadkirat al-ḥuffâẓ (ed. Haidarâbâd) III 186, 5 وأُرِيدَ غير مرّة على القضاء والتزكية فيستعفى

Sehr zu loben ist die taktvolle Zusammenstellung der jedem einzelnen Kapitel vorangehenden Nachweise der auf den Gegenstand desselben bezüglichen Schriften und Abhandlungen. Auch hier sind die für die meisten Orientalisten ziemlich verborgenen wichtigen Arbeiten besonders berücksichtigt, die auf die sehr instruktiven Verhältnisse des Islam in den niederländischen Kolonien Bezug haben. In einigen Exkursen zu Ende des Buches wird dann noch ein gut orientierender Nachweis über die Literatur des Ḥadîṯ und der in der heutigen Praxis angesehenen Fiḳh-Kompendien der verschiedenen lebenden madâhib angeschlossen. Bei den Uṣûl (S. 367) hätten noch die auch im gegenwärtigen Studium (freilich zumeist bei Ḥanefiten) als Autoritäten geltenden Werke des Pezdewi (st. 482) und des Mollah Chosrew (st. 885) erwähnt werden sollen. Was S. 26 Anm. 2 von dem Ansehen der Traditionssammlung des Tirmiḏî gesagt ist, scheint — wenigstens nach literarischen Belegen zu urteilen (vgl. meine *Muh. Stud.* II, 256) — eher vom Werke des Abû Dâwûd zu gelten. — Der Titel des S. 28, 9 v. u. angeführten Werkes ist richtig [*al*]-*fiḳh al-akbar* (demgemäß ist auch die Übersetzung zu ändern: nicht ‚de leer van het gewichtigste'). Die unrichtige Form des Titels hat auch KREMER, *Herrschende Ideen des Islams* 39. Ein Traktat mit demselben Titel und derselben Tendenz ist auch dem Śâfi'î zugeschrieben worden; gedruckt Kairo (Adab-Druckerei) o. J. (1901).[1] — Die Angabe (S. 27 Anm. unten), daß die Traditionslitteratur den Nichtorientalisten durch Übersetzungen noch nicht zugänglich gemacht ist, wird (außer dem S. 359, 1 erwähnten Buche) jetzt eingeschränkt durch die von HOUDAS und MARÇAIS unternommene Übersetzung des Buchârî, von welcher der I. Bd. unter den Publikationen der Pariser École des Langues

[1] Er ist vielleicht identisch mit der عقيدة الشافعى, die als untergeschobene Schrift im Mîzân al-i'tidâl II 422 erwähnt ist, s. v. Muḥammed 'Alî b. al-Fatḥ العشارى (st. 451), den man als Werkzeug zur Einführung dieser Unterschiebung benutzt hat.

orientales vivantes in diesem Jahr bereits erschienen ist. — Bei der Litteratur über die Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft (S. 356, 15) ist das vorzügliche Werk von W. Marçais: *Le Takrib de En-Nawawi traduit et annoté* (Paris 1902), das jetzt das beste europäische Hilfsmittel für diese Materie ist, nachzutragen.

Wir können zum Schluß nur dankbar wiederholen, daß dies neue Werk des Herrn Juynboll eine sehr erfreuliche Erscheinung auf dem Gebiet der Islamkunde ist, dazu berufen, die Verbreitung richtiger Erkenntnis zu fördern und im Studium der Institutionen des Islam wissenschaftliche Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen.

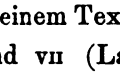
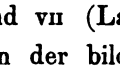
I. Goldziher.

Weissbach, F. H. *Babylonische Miscellen*, herausgegeben von —. Mit einem Lichtdruck, drei Figuren im Text und 15 autographischen Tafeln (Wissensch. Veröffentl. der Deutschen Orient-Gesellsch. Heft 4). Leipzig, Hinrichs, 1903. 52 pp. fol. + 15 Taf. Preis: M. 12, für Mitglieder M. 9.

Diese Textveröffentlichung, die erste Frucht von Weissbachs babylonischem Aufenthalt, erweitert unser Wissen nach mehreren Richtungen hin. Der Löwenanteil (Nos. i—x) fällt auf die historischen Texte; No. xi ist ein grammatischer Text, Nos. xii—xiv religiöse Texte, No. xvii ein astronomischer Text; Nos. xv und xvi sind Privaturkunden. Ich hebe als besonders beachtenswert die folgenden Nummern hervor:

i (Fragmente eines Tonpilzes mit altbabyl. Inschr.) macht uns bekannt mit einem fünften König von Isin, König von Sumer und Akkad, namens Sin-magir. Chronologisch kommen wir leider nicht vorwärts. Am vollständigsten werden übrigens jetzt die Könige von Isin zusammengestellt bei Hilprecht, *Explor. in Biblelands* (Philada, 1903) p. 382, Anm. 2, dessen Liste durch Sin-magir auf acht ergänzt wird.

II (Keulenknauf) macht die an und für sich schon so schwierige Kurigalzu-Frage noch etwas verwickelter, denn es ist zweifellos, daß neben den Melišiḫu, Sohn des Adad-nadin-aḫi, ein Melišiḫu, Sohn des Kurigalzu, zu setzen ist; ersteren könnte man als M. II., letzteren als M. I. bezeichnen. Weissbachs weitere Ausführungen über die wahrscheinliche Existenz dreier Kurigalzu und dreier Marduk-aplu-iddin sind ansprechend und werden wenig Widerspruch finden.

III (Keulenknauf) bereichert unsere Kenntnis des Meerlandes, leider in wenig gesicherter Weise. Weissbachs Deutung des Ideogramms ^{il}AB als Bel (Anm. zu l. 8) wird jetzt übrigens bestätigt durch Budge und King, *Annals of the Kings of Assyria* p. 17, Anm. 4, wonach in einem Texte Ašur-riš-iši's  mit  wechselt!

VI und VII (Lapislazuli-Stangen) sind besonders bemerkenswert wegen der bildlichen Darstellungen von Marduk und Adad. Die Inschrift Marduk-nadin-šums (‚ein Siegel aus glänzendem Lasurstein mit feinem Golde sorglich bereitet, ein Schmuck seines [des Gottes] glänzenden Halses') ist meines Wissens die erste selbständige Inschrift dieses Königs.

VIII und IX sind für die Baugeschichte von Babylon wertvoll; durch IX lernen wir einen bisher völlig unbekannten Tempel kennen; die Inschrift ist außerdem wegen der Anspielung auf die Kämpfe Nabopolassars mit den Assyrern (l. 17 ff.) interessant.

X (Fragment eines Doleritblockes) enthält in neubab. Keilschrift ein Duplikat zu Bīsutûn ll. 55—58 und 69—72. Obwohl beide Stücke leider sehr verstümmelt sind — und natürlich gerade am meisten da, wo wir, wie in l. 72, die Hilfe des Duplicats am wehmütigsten entbehren — sind sie doch von höchstem Wert, weil durch sie definitiv festgestellt wird, daß Darius seine Inschriften auch in der ‚Provinz' hat aufstellen lassen. Die Hoffnung, so noch einmal den bis heute unerklärten Stellen anders als mit ‚Emendationen' auf den Leib rücken zu können, bleibt uns also. Vorläufig werden wir uns auf Jacksons in Aussicht stehende Kollation der Originale gespannt machen dürfen.[1]

[1] [Cf. jetzt Jackson in *JAOS*, XXIV, 77 ff. — Korr.-Note.]

xi (Tontafel). Dieses Fragment des Syllabars S^b ist vom philologischen Standpunkte wohl das wertvollste Stück dieser Miszellen. Kol. i l. 7 bietet ein bisher ganz unbekanntes Zeichen (doppeltes UR); Kol. ii ll. 6—8 endliche Feststellung der sumerischen Lesungen der Ideogramme für Akkad usw. Die ursprüngliche Gestalt dieser wichtigen Ideogrammsammlung läßt sich jetzt bedeutend mehr vervollständigen, als Delitzsch und Thompson noch in ihren neuesten Ausgaben tun konnten.

xii wird den alttestamentlichen Theologen am meisten interessieren. Das Ritual beim Wiederaufbau von Tempeln enthält unter anderem die Vorschrift, eine Art Kosmogonie zu rezitieren. Diese wird auch mitgeteilt; sie berichtet von der Erschaffung aller möglicher Dinge und Kreaturen, zuletzt von der des Menschen, womit das Fragment leider abbricht. Der Text hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der jahvistischen Erzählung von der Erschaffung des Menschen.

xiii (Tontäfelchen) enthält einen Hymnus an Marduk und ist sprachlich und wohl auch religionsgeschichtlich von Bedeutung. Der Text war nur zum kleinen Teil bekannt (iv R 18 Nr. 2) und liegt jetzt fast vollständig vor.

xvi (Tontäfelchen) ist wegen der in ihm enthaltenen Daten von großer Wichtigkeit. Ich glaube in der Tat, daß man von einer längeren Belagerung Babylons durch Darius nicht mehr reden kann.

Gebührt so der Deutschen Orient-Gesellschaft unser wärmster Dank, daß sie uns Weissbachs mit gewohnter peinlicher Sorgfalt ausgearbeitetes Werk in vorzüglicher Ausstattung zugänglich gemacht hat, so darf ich zum Schluß wohl den Wunsch aussprechen, die DOG. wolle recht bald weitere Hefte folgen lassen. An Material kann es kaum fehlen, da die im vorliegenden Heft veröffentlichten Texte — die Expedition arbeitet, wenn ich mich nicht irre, gegenwärtig bereits im 5. Jahr — doch wohl nur einen Bruchteil der gemachten Funde ausmachen.

Louvain. W. Bang.

CHRISTENSEN, ARTHUR. *Omar Khajjâms Rubâijât.* En Litterærhistorisk Undersœgelse. Kœbenhavn — 1903. Siegfried Michaelsens Efterfœlger Einar Mœller. 152 S. und 2 S. in Lithographie. gr. 8°.

Verfasser will in dieser Arbeit, mit der er Sommer 1903 an der Universität Kopenhagen promovierte, aus den kritischen Untersuchungen der letzten Jahre auf dem Gebiete der Omar Chaijām-Forschung die Konsequenzen ziehen und die vielbesprochenen Rubā'ījāt im Zusammenhange mit den literarischen und kulturellen Verhältnissen ihres Ursprungskreises darstellen.

Von den drei Abschnitten: ‚Übersicht über das Omar Chaijām-Studium in Europa', ‚Volkscharakter und Geistesleben vor Omar Chaijām' und ‚Die sogenannten Rubā'ījāt Omar Chaijāms' ist der zweite eine ausgezeichnete Darstellung der Zusammenhänge zwischen dem Islam, wie er sich in Persien entwickelte, und dem persischen Volkscharakter im allgemeinen wie den auf ihm beruhenden religiösen Strömungen der vorislamischen Zeit im besonderen. Verfasser ist wohlvertraut mit der hier in Betracht kommenden Literatur. Die Probleme sind scharf formuliert und nach dem heutigen Stande der Wissenschaft behandelt. Die systematische und geschmackvolle Darstellung bietet kein Moment, das über die bisher gewonnenen Ergebnisse hinausführt.

Anders Abschnitt 1, der mehr bietet als eine bloße Übersicht. An diese, die mit peinlicher Sorgfalt das gesamte Material zusammenstellt, schließt Verfasser seine eigene, auf den ersten Blick verblüffende Antwort auf die Frage nach dem einen Verfasser der so zahlreiche, verschiedenartige Stimmungen und Anschauungen wiedergebenden epigrammartigen Vierzeiler. Seine Antwort lautet S. 52 so: ‚Wir kennen einen Teil von Omar Chaijāms äußerem Leben, aber unser Wissen ist in diesem Punkte doch nur fragmentarisch. Die Mitteilungen über seine seelischen Eigenschaften sind so unbestimmt wie möglich, zum Teil auch stark parteiisch. Was sein Dichten angeht, können wir mit Grund vermuten, daß er sich auf allen den Gebieten bewegt hat, die wir in den unter seinem

Namen umgehenden Rubā'ī-Sammlungen vertreten finden; aber wir können mit Sicherheit sagen, daß sie schon früh und in stets steigendem Grade auf verschiedene Arten entstellt worden sind, und daß unter den mehr als 5000 Rubā'īs, die ihm zugeschrieben werden, höchstens 14 sind, für deren Echtheit man eine schwache Bürgschaft hat; was die übrigen betrifft, so haben wir gar keine Mittel, die echten von den unechten zu unterscheiden.' Die 14 vielleicht echten sind die 12, in denen der Dichter seinen Namen nennt, und die 2, welche nach dem unsere älteste Handschrift der Rubā'ījāt um 130 Jahre übertreffenden Manuskript des *mirṣad al'ibād* von Nağmeddīn Rāzī (gestorben 1256) als Beweis für die gotteslästerliche Gesinnung des Dichters angeführt werden.

Dieses Resultat ist freilich recht verschieden von dem, zu welchem Shukovski gelangte[1]: daß sich aus dem Prozentsatze gewisser Gruppen der ‚Wandergedichte', die als sicheres Material anzusehen seien, ein Schluß auf die Persönlichkeit des Dichters ziehen lasse, und daß man darnach Omar Chaijām als einen Mann betrachten müsse, der auf der Basis des sufischen Mystizismus sich eine regelrechte Weltanschauung ausarbeitete, moralische Freiheit und ein beschauliches Leben predigte und in Gottesliebe auf Beherrschung des Ewigen, Guten und Schönen hinarbeitete. Das sei sehr sympathisch, meint Verfasser, beruhe aber auf einer ganz unberechtigten Unterscheidung zwischen dem Werte der verschiedenen Gedichtgruppen als Grundlage zur Beurteilung der Person Omars (S. 28). Diese Meinungsverschiedenheit hindert natürlich Christensen nicht, die hohe Bedeutung der Arbeit Shukovskis anzuerkennen, der zum erstenmale eine Menge neuer Quellen heranzog und 82 ‚Wandergedichte' nachwies, denen Verfasser 17 neue (15 von ihm gefunden) hinzufügen kann (S. 46 f.).

Die wenigen sicheren Nachrichten über Omar Chaijāms äußeres Leben sind S. 36 ff. zusammengestellt. Sie sind ausreichend, um in

[1] Christensen kennt seine Arbeit in Almuzaffarije (Festschrift für V. Rosen, Petersburg 1898) nur aus der Bearbeitung, die Ross in *Journal of the Royal Asiatic Society*, April 1898 gab.

ihm den von den aufrichtigen und einsichtigen Zeitgenossen mit Recht geschätzten Gelehrten und Denker erkennen zu lassen. Im zweiten Viertel des 11. Jahrhunderts in Nīšāpūr geboren, wurde er i. J. 1074 zur Leitung der Kalenderkommission unter Malikšāh berufen. Von den Frommen verfolgt, wanderte er viel und starb 1123 in seiner Vaterstadt. Als seine Hauptwerke werden von den frühesten Quellen die wissenschaftlichen Arbeiten (Naturwissenschaft und Philosophie) betrachtet.

Als Dichter ist Chaijām nicht zu fassen. Wir stehen hier, darin hat CHRISTENSEN sicher recht, auf völlig unsicherem Boden. Selbst die Anrede des Dichters an sich selbst bietet keine Gewähr: wie Verfasser nachweist (S. 49 n. 1), kommt es vor, daß dasselbe Rubā'ī bald mit einem Dichternamen, bald mit leichter Änderung ohne ihn tradiert wird. Nur soviel können wir aus der Wut der Orthodoxen vom Schlage des Naǧmeddīn Rāzī ersehen, daß der Hauptzug seiner Rubā'ījāt die ‚Schamlosigkeit' der bitteren Wahrheit war, daß wir nicht wissen, woher wir kamen, noch wohin wir gehen, und daß der Grund, weshalb das Schicksal die von ihm selbst geschaffene Naturordnung dem Untergange weiht, ein Rätsel bleibt. Also nicht ‚regelrechte Weltanschauung', sondern tiefe Zerrissenheit. Daß in Chaijām Stimmungen höchster Seligkeit, Verzückungen in dem Liebesbund mit dem Einen und im Rauschgenuß des ewigen Trankes daneben hergingen, ist sehr wahrscheinlich; möglich auch, daß schon Chaijām in dem mehr boshaften als schalkhaften Kokettieren mit Ketzereien sich gefiel, dessen Schilderung als *ketmān* in GOBINEAUS *Religions et Philosophies de l'Asie Centrale* herangezogen zu haben ein besonderes Verdienst des Verfassers ist. Nur darf man sich, das erhebt CHRISTENSEN zur Gewißheit, für all das nicht auf die zwischen 6 und 801 Nummern enthaltenden Rubā'ī-Sammlungen der S. 43 f. genannten 7 Handschriften und 14 Drucke berufen, und die Begeisterung der Chaijām-Verehrer, die mit der epochemachenden Paraphrase FITZGERALDS (1859) Mode wurde und recht wunderbare Blüten trieb (siehe z. B. S. 10 n. 1 die Konkordanz zu FITZGERALD und die lateinische Übersetzung des verfälschten FITZ-

GERALD'schen Chaijām) nimmt sich bei nüchterner Betrachtung als das aus, was sie ist — eine Modetorheit.

Die Bedeutung der sich an den Namen Omar Chaijām knüpfenden Rubā'ī-Sammlungen wird durch den Bruch mit der herkömmlichen Anschauung nicht verringert, im Gegenteil: erhöht. Versuchte SHUKOVSKI nachzuweisen, daß die Zuweisung so völlig verschieden gesinnter, ja widerstreitender Äußerungen an einen und denselben Dichter unzulässig ist, so geht CHRISTENSEN weiter: bei diesen merkwürdigen Stücken kommt es gar nicht darauf an, ob man sie oder einen Teil doch noch als die wechselnden Stimmungen einer und derselben Person zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Lagen ansehen darf; die Hauptsache ist: sie sind Exponenten der das persische Geistesleben beherrschenden Strömungen. Jahrhunderte hindurch finden diese in den scharfgeschliffenen Rubā'īs mit Vorliebe ihren Ausdruck, und was davon als besonders gelungen Aufmerksamkeit erregte, wurde kurzer Hand dem Manne zugeschrieben, den man schon früh als den Rubā'ī-Dichter betrachtete, weil seine Stücke dieser Gattung besonderes Aufsehen gemacht hatten, vielleicht auch, weil er sich nur in dieser Gattung dichterisch betätigt hatte (abgesehen von den arabischen Spielereien). Man fragte da nicht viel: paßt denn das alles zusammen? kann das alles ein Mann gesagt haben? Der Perser ist ein Schelm, dem Schelmenstreiche über alles gehen. Die Rubā'īs sind Schelmenstreiche in Worten: das Ernste, Bittere wird in einer Weise ausgesprochen, die lustig wirkt, denn die Wahrheit, die vorgetragen wird, dringt plötzlich in scharf gespitztem Wort auf den Leser oder Hörer ein, nachdem das Problem nur in allgemeiner Weise angedeutet ist. Die Pointe ist es, die *nukte*, auf die der Dichter hinarbeitet, wie er das selbst nicht selten ganz offen ausspricht.

Die Themata, die in dieser knappen, meist witzelnden, immer geistreichen Weise behandelt werden, teilt CHRISTENSEN in folgende Gruppen: 1. Lebensgenuß; 2. Betrachtung des Menschen; 3. Betrachtung von Leben und Schicksal; 4. Gottesfurcht, Sündenerkenntnis und Moralisieren. Es ist verdienstlich, daß die Gedanken,

die sich in den Chaijām-Sammlungen finden, hier nach Rubriken geordnet sind, auch für die besonders hervorstechenden Ausdrücke und Wendungen Parallelen aus der arabischen und persischen Literatur beigebracht sind. Die Hauptsache bleibt, daß die zahlreichen Zusätze, die wir sicher in diesen Sammlungen anzunehmen haben, ‚in Chaijāms Geist gehalten sind, und daß Chaijāms Geist der persische Geist selber ist, wie er im Mittelalter war und in allem Wesentlichen noch heutzutage ist' (S. 103), ferner, daß dieser persische Geist des Mittelalters im Wesentlichen der der sassanidischen Zeit ist, der selbst sich nur als ein Aufleben des altpersischen Religionslebens erweist.

Das Merkwürdige ist, daß der alte, dem nationalen Geiste entstammende Inhalt mit Vorliebe in einer Form verlautbart wurde, die aus dem sonst bei den islamischen Persern üblichen Schema heraustritt. Ihre Dichtung lehnte sich ja durchaus an die kanonischen arabischen Formen an: Zusammenstellung von zweigliedrigen Langversen in einem der 16 anerkannten Versmaße zu einem Gedichte. Die Gedichtarten 1—4, 7—9, 11, welche RÜCKERT-PERTSCH, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser* 57 ff. aufgezählt sind, gehen sämtlich auf dieses Schema zurück. Regel ist dabei, daß die Gedichte mehr als zwei Vollverse (*bait*) enthalten. Eine Gedichtart, für welche die Zahl von vier Halbversen und für diese ein nicht den 16 kanonischen angehöriges Vermaß vorgeschrieben ist, ist eine Form, für die man nichtarabischen Ursprung wird annehmen dürfen. Es ist unangängig, in dem persischen Vierzeiler (*rubā'ī*) den rumpflosen Kopf eines Ghazels zu sehen. CHRISTENSEN hätte seine Bedenken gegen diese Konstruktion (S. 107) schärfer formulieren können. Diese lustigen Verslein waren sicher ursprünglich bestimmt gesungen zu werden, und auch aus diesem Grunde möchte ich das *rubā'ii tarāne*, das Rubā'ī des Gesanges, für das Ursprüngliche halten. In ihm reimen alle vier Verse. Das ist das nächste. Analoga sind zahlreich. Ein höchst bemerkenswertes ist die Zusammenstellung von 3, 5, 7, auch mehr reimenden Kurzversen im Versmaß Rağaz zu einem Gedichtchen meist spottenden Inhalts, die wir als älteste Form der arabischen Dichtung kennen. Herangezogen werden dürfen auch die

veiversigen *zindālījāt*, die Stumme nach Beduinensängern von der ipolitanisch - tunisischen Grenze aufzeichnete (herausgegeben in inem *Tripolitanisch-Tunisische Beduinenlieder*), und die in Form ıd Charakter zusammenfallen mit den mir von Beduinen der Liby- hen Wüste mitgeteilten *ḳudus* (s. mein *Lieder der Libyschen Wüste* 185 ff.). Wenn in der Chaijām-Sammlung und auch sonst bei den ersern die Reimgruppe *a a b a* überwiegt, so beweist das nur, daß einmal Mode wurde, die Reimverhältnisse des Vierzeilers in einer ewissen Weise zu modifizieren. Daneben hielt sich aber immer die tere Form: *a a a a*. Auch bei den Arabern, welche das Rubā'ī an- ıhmen, finden wir beide Formen, und es ist nicht ohne Interesse, ıß sich die ältere bei einem der arabischen Dichter nachweisen ßt, welche wohl am frühesten diese persische Gedichtart nach- ahmt haben, bei 'Omar Ibn Alfāriḍ (gestorben 586/1181), denn ın ihm ist das *dūbait* mit Durchreim, das Gies, *Alfunūn Assab'a* 27 zitiert.[1] Es ist keineswegs ausgemacht, daß die Wahl des azağ als Versmaß für die Rubā'īs Bābā Ṭāhirs auf die Priorität er Vierzeiler in einem der arabischen Versmaße hinweist. Das esentliche ist die Gruppierung von vier Kurzversen zu einem in ch abgeschlossenen Ganzen.

Ob die dem Neupersischen eigentümliche metrische Form des ierzeilers in die vorislamische Zeit hineinreicht, wird sich kaum je tscheiden lassen. Wir sind hier in einer unglücklichen Lage. Die este der mittelpersischen Poesie, die wir besitzen, bieten uns kein eispiel eines quantitierenden Versmaßes, noch auch des Reimes. och das beweist nichts, ebensowenig wie die Versicherung des esten Dichterbiographen, 'Aufī, daß Bārbad (doch wohl nur Epo- mos der Musikkunst, von *barbat* = *barbiton*?) ohne Metrum und eim dichtete. Nichts hindert uns anzunehmen, daß schon in alter it neben der metrum- und reimlosen Dichtung eine quantitierende d reimende herging. Dagegen würde sprechen, daß es noch heute lkstümliche Vierzeiler geben soll, die nach Silbenzahl gebaut

[1] Siehe die Ausgabe des Libanesen Rušaijid Eddaḥdāḥ, Marseille 1853, S. 546. bestätigt das *zā'iru* für *zā'iran* bei Gies, das man leicht selbst konjiziert.

sind. CHRISTENSEN führt für ‚die heutigen persischen Volksgedicht[illegible] nach diesem System, nämlich Rubā'ī mit 11 Silben (4 + 7), wie ī der awestischen Spentamanju-Strophe' (S. 61), als seine Autoritäten a[illegible] (in Anm. 2): SALEMAN und SHUKOVSKI, *Persische Grammatik* S. 101, und P. HORN, *Gesch. der pers. Litt.* S. 44. Die Verfasser des ausgezeichneten kleinen Handbuches hatten an der angeführten Stelle keine glückliche Hand. Bei gemeinsamer erneuter Betrachtung der Stelle sahen Verfasser und ich sogleich, daß die beiden Beispiele, die beigebracht sind, das reine Hazağ aufweisen (die crux *gulhā* in dem ersten beseitigte CHRISTENSEN glücklich durch schriftsprachliches *gulān*), und wir vermuten, daß sich auch die anderen Verse in SHUKOVSKIS *Materialy dlja izučenija persidskich narječij* als korrekt metrisch gebaut, bzw. leicht sanierbar erweisen werden. HORN war nicht anzuführen. Seine Notiz beruht lediglich auf der kleinen Persischen Grammatik der Petersburger Professoren und gibt deren Ausführung in einer nicht ganz verständlichen Form wieder. So entfällt der einzige Anhalt für die Annahme, daß sich heute Reste der angeblich einzigen metrumlosen vorislamischen Dichterei finden.

Die Behandlung des Metrischen im einzelnen bei CHRISTENSEN S. 106 ff. ist das einzige in seiner Arbeit, wogegen einige Einwendungen zu machen sind. Zunächst war die Bemerkung, daß ‚das Rubā'ī-Metrum einer alten Tradition[1] zufolge vom Hezeğ abgeleitet sein soll', dahin zu ergänzen, daß diese Tradition sicher irrig ist: Rubā'ī und Hazağ haben durchaus nichts miteinander zu tun. Das, was dem Rubā'ī-Metrum charakteristisch ist, der einleitende Fuß – – ⏑ ⏑ –[2], findet sich nur in ihm, in dem eng mit ihm zusammen-

[1] Diese Tradition hat auch das in RÜCKERT-PERTSCH übersetzte Heft Qolzum, s. dort S. 65.

[2] Einer Erklärung dieser Gruppe enthalte ich mich. Nur sei als unwahrscheinlich hingestellt: 1. daß sie – ⏑ ⏑ – mit Vorschlag ist; 2. daß sie Variante von – – – – ist (s. unten); 3. daß sie aus arabischem – – ⏑ – abgeleitet ist. Sie ist gewiß ein Ursprüngliches. Aus ihr wird aber das Versmaß der *munfariğa* hervorgegangen sein: ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ –, über welches s. mein *Muwaššaḥ* S. 22 Anm. 2 (den dort vermuteten Zusammenhang mit dem *mutadārik*-Fuß möchte ich jetzt nicht mehr annehmen).

hängenden Mustazād (s. RÜCKERT-PERTSCH S. 80 ff.), wo der Zusetzling eben dieser Fuß ist, und in dem Versmaß – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – –, das mir freilich bisher nur in dem kurdischen Mesnewi des Aḥmed Chānī vorgekommen ist, über welches s. mein ‚*Zur kurdischen Litteratur*' in dieser *Zeitschr.* 12 S. 106 ff. Diese Form der kennzeichnenden Silbengruppe hat sich erhalten in dem *dūbait*, wie die Araber die Gedichtart nennen, die dem Rubā'ī nachgeahmt ist. Bei den Arabern ist Ersetzung des ⏑ ⏑ durch – in diesem Fuße ausgeschlossen, und das weist uns darauf hin, daß diese Ersetzung in der älteren Zeit bei den Persern nicht üblich war, vor allem, daß eben ⏑ ⏑ das ist, was die Araber allein vorfanden, das Ursprüngliche. Alles andere ist nebensächlich. CHRISTENSEN meint S. 107, das metrische Schema bei RÜCKERT-PERTSCH S. 65 sei ‚bei weitem nicht erschöpfend', und er hält es für nötig, die 24 Formen, die der alte GLADWIN, *Rhetoric, Prosody and Rhyme of the Persians* (Calcutta 1798) S. 91 f. gibt, wieder vollständig vorzuführen. Aber das sind zum größten Teile künstliche Konstruktionen der Studierstube, von denen sich die meisten gar nicht oder höchstens durch eine oder zwei Spielereien belegen lassen. Der metrische Aufbau ist in allen eine Ungeheuerlichkeit und zeigt eben nur, wie ratlos die im Banne des arabischen Schemas befangenen Perser vor ihren eigensten heimischen Gebilden stehen. In Wirklichkeit hat RÜCKERT das Wesen des Versmaßes klar erkannt, wie sich aus seiner Darstellung ergibt: – – ⏑ ⏑ – | – ⏑ ⏑ – | – ⏑ ⏑ –, d. h. – – ⏑ ⏑ – – + 2 Dijamben. Uber die von ihm angegebenen Nebenformen ist Folgendes zu bemerken: 1. Für – – ⏑ ⏑ – kommt – – – – vor (das – ⏑ ⏑ – bei CHRISTENSEN S. 107 ist durch Verlesung des schlecht herausgekommenen einen Längenzeichens über ⏑ ⏑ entstanden); 2. für den zweiten Fuß – ⏑ ⏑ – kommt das ursprüngliche ⏑ – ⏑ – vor, doch nicht – – ⏑ –, dessen Ausmerzung durch PERTSCH S. 387 n. 1 CHRISTENSEN hätte beachten sollen, auch nicht – – –, das sich an der Hauptstelle (S. 65) zwar nur in der Anmerkung PERTSCHS findet, aber S. 387 in den Text aufgenommen ist, und ohne Nachprüfung auch von CHRISTENSEN gegeben wird, und zwar in der verlängerten Form (s. unten bei 5.), auf die sie keinesfalls beschränkt werden durfte.

Auch ist sie es nicht auf diese in dem Schema, das BROCKHAUS, *Hafiz* 3, 209 den Rubā'īs vorgesetzt hat. Ich stelle fest, daß sich in keinem einzigen der 69 Rubā'īs der BROCKHAUS'schen Ausgabe – – – an dieser Stelle findet, ebensowenig in einem einzigen der 754 Rubā'īs in Rubā'ī-Versmaß der in meinem Besitz befindlichen editio Stambul der Chaijām-Rubā'īs (eines, No. 238, ist im Versmaß Ramal), und daß mir auch sonst nie ein Rubā'ī der Form – – ⏑⏑ – | – – – | – ⏑⏑ – begegnet ist. 3. Für den dritten Fuß – ⏑ ⏑ – kommt – – – vor; die Schreibung – ⏑⏑ – gibt zu dem Mißverständnis Anlaß, es handle sich hier wie bei – – – – für – – ⏑ ⏑ – um Ersatz von ⏑ ⏑ durch –, während hier – – – unzweifelhaft aus dem Dijambus ⏑ – ⏑ –, für den ja – ⏑ ⏑ – nur sekundär steht, durch Katalexis entstanden, als – ⏑́ – zu denken ist; darum tritt in der hyperkatalektischen Form (s. 5.) nie – – – ein. 5. Statt – ⏑ ⏑ – am Ende kommt – ⏑ ⏑ – – vor; diese hyperkatalektische Form hat nichts Auffälliges.

CHRISTENSENS Arbeit bedeutet eine Epoche in dem Chaijām-Studium: sie schließt es ab und führt es weiter. Sie leitet über zu dem Studium des Rubā'ī ohne Beziehung auf einen berühmten Namen. Neben den literarischen Momenten wirken gerade hier in hervorragendem Maße andere: solche des Volksgeistes. Und hier haben wir es mit einem Volke zu tun, in welchem trotz der Blutmischung allzeit eine Potenz lebte, die hoch über der der benachbarten Semiten, freilich noch weit höher über der der andern Nachbarn, der Türken, steht, und dessen Einfluß auf ganz Asien nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Das Rubā'ī ist ein nicht geringes Moment in dem Wege, den der persische Siegeslauf genommen hat, eine seiner schärfsten Waffen. Das Studium dieser Wirkung wird nicht unfruchtbar für das der Ursachen bleiben, und dieses wird erneut auf die Einzeltatsachen zurückführen, so daß wohl einmal eine Zeit kommen kann, die dem speziellen Chaijām-Studium neues Material liefert. Denn das ist der immer sich erneuernde Lauf: vom Besonderen durch das Allgemeine zum Besonderen.

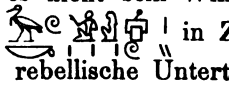
Charlottenburg, September 1903. MARTIN HARTMANN.

Der Bündnisvertrag Ramses' II. und des Chetiterkönigs. Im Originaltext neu herausgegeben und übersetzt von W. Max Müller. Mit 16 Doppeltafeln. 1902. 8°. 8 Mark. Berlin, Wolf Peiser.

Bei dem großen Interesse, welches der Chetiterfrage entgegengebracht wird, kommt eine Neubearbeitung des Chetitervertrages aus dem 21. Jahre Ramses' II. sehr gelegen. Der Herr Verfasser hat sich seiner Aufgabe mit großer Sorgfalt entledigt. Er hat im September 1901 die älteren Ausgaben der Inschrift, unter denen die 1890 von Bouriant im 13. Bande des *Recueil* gegebene rühmend hervorzuheben ist, vor dem Originale in Karnak Zeichen für Zeichen revidiert. Erfreulich ist die Versicherung, daß der Stein sich jetzt fast in demselben Zustande befindet, in dem Champollion denselben gesehen hat. Besondere Mühe hat Max Müller ‚auf die Lücken der früheren Ausgaben und die Entzifferung der dürftigsten Zeichenreste' verwendet, wobei nur zu bedauern ist, daß er die beabsichtigte letzte Revision der Inschrift nicht mehr vornehmen konnte. Auf Grund seines fast abschließenden Textes gibt Max Müller eine neue Übersetzung der Inschrift und eine Reihe von Erklärungen und Einzelbemerkungen. Wenn er jedoch auf S. 7 bemerkt: ‚Meines Wissens liegt noch kein Versuch vor, auf Grund der verbesserten Bouriant'schen Ausgabe den ganzen Text zu übertragen; im Deutschen kenne ich überhaupt keinen Versuch einer vollständigen Übersetzung als den in Brugsch' *Geschichte*', so möchte ich darauf hinweisen, daß ich für die 1898 erschienenen *Staatsverträge des Alterthums* von R. v. Scala, I, 6 f., eine Übersetzung des Vertrages auf Grund des Bouriant'schen Textes gegeben habe, die freilich nach den neuen Lesungen von Max Müller in manchen Punkten zu berichtigen ist.

Max Müller bemerkt mit Recht, daß dieser Vertrag wohl kaum als der Abschluß des am Anfange der Regierung Ramses' II. ausgebrochenen Krieges anzusehen ist. Die letzten halbwegs sicheren Angaben über kriegerische Bewegungen in Syrien sind aus dem 11. Jahre Ramses' II., der Vertrag selbst aus dem 21. Jahre. Wir vermissen zudem, wie bereits Niebuhr (Helmolt's *Weltgeschichte*, III,

652) betont hat, in dem Vertrage jede nähere Angabe über etwaige Veränderungen der Grenze, bzw. des Verhältnisses der suzeränen Staaten, wie sie doch der langwierige Krieg im Gefolge haben mußte. Man wird vielmehr anzunehmen haben, daß nach dem wahrscheinlich gewaltsamen Ende Mutallu's dessen Bruder Chatisir bei seinem Regierungsantritte das Bedürfnis gehabt haben wird, ein freundschaftliches Verhältnis, wie es seinerzeit zwischen Egypten und Chattiland bestanden hatte, wieder anzubahnen. Hierin dürfte ihn das mächtige Vordringen des Assyrerreiches (ich habe auf diesen Zusammenhang in meinem *Grundriß der altorientalischen Geschichte*, S. 102, hingewiesen) nach Nordwesten hin bestärkt haben. Dieser Chetitervertrag wird jenen Verträgen gleichzustellen sein, welche in früherer Zeit die Pharaonen und die Fürsten von Mitanni bei Regierungswechseln abzuschließen, bzw. zu erneuern pflegten.

Die Bestimmungen des Vertrages sind nicht für beide Teile in allen Punkten identisch, so ergeben sich bei der Ergänzung der lückenhaften Stellen Schwierigkeiten. Die Einsetzung eines (nicht) in Z. 18 scheint mir nicht unbedingt nötig zu sein, vielmehr kann man die Spuren am Schluße dieser Zeile zu ergänzen und demgemäß übersetzen: ‚Wenn es nicht sein Wille ist nach dem Chattilande zu ziehen'. Unter den  in Z. 17 sind wohl ‚hinterlistige (o. ä.) Knechte', d. h. rebellische Untertanen Egyptens in Syrien (z. B. die Bewohner von Askalon oder von Galilaia) zu verstehen.

Der Vertrag ist, wie dies zweimal (Z. 26 und 31) hervorgehoben wird, unter den Schutz der Tausend-Götter des Chattilandes sowie der Tausend-Götter des Landes Egyptens — gewiß eine in egyptischen Texten singulär dastehende Bezeichnung — gestellt. Die Egypter gliedern ihre Gottheiten nach Enneaden, die Zusammenfassung der Gottheiten des Pantheons zu einer Chiliade muß sonach chetitisch sein. Wenn die namentlich von Jensen vertretene Ansicht sich als richtig herausstellen würde, daß die Chetiter Indogermanen sind, so hätte man darauf hinzuweisen, welche Rolle die Tausendschaft bei der Einteilung des Heeres bei verschiedenen indogermani-

schen Völkern spielt (vgl. SCHRADER, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, 350). Die Tausendschaft der Götter würde danach etwa soviel bedeuten als das ‚Heer der Götter'.

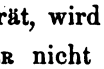
Die Liste der Gottheiten der Chetiter, welche als Zeugen des geschlossenen Bündnisses angerufen werden, ist für die Mythologie dieses Volkes von der größten Wichtigkeit. Leider erfahren wir die Namen der obersten Gottheiten nicht. Die Egypter fanden zwischen denselben und ihren Göttern Rê und Seth Beziehungen und nannten sie dementsprechend bald Rê, bald Seth. Diese obersten Gottheiten werden sowohl in der Eidesformel als auch in der Beschreibung der bildlichen Darstellung in der Mitte der Tafel (Z. 36 f.), bald als Herren des Himmels, bald als Herren der Erde bezeichnet. Eine Mondgottheit fehlt in der Liste der obersten Gottheiten. Man wird an HERODOT erinnert, der von den iranischen Skythen erzählt, daß sie hauptsächlich die Hestia verehren, dann den Zeus und die Erde, weil sie glauben, daß die Erde des Zeus Frau sei (IV, 59). Von den Persern sagt HERODOT (I, 131), daß sie der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden opfern.

In der Reihe der egyptischen Gottheiten (in Z. 30) vermissen wir neben Amon, Rê und Seth den Gott Ptah, der sowohl als Schutzpatron einer der vier Abteilungen des egyptischen Heeres als auch der Stadt Ramses-Miamun (Z. 2) neben diesen Göttern erscheint.

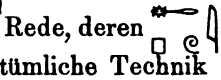
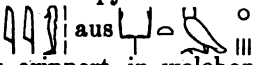
Zu dem ‚monotheistisch aussehenden Ausdruck: der Gott' (Z. 7) vgl. man MANETHOS' οὐκ οἶδ' ὅπως ὁ θεὸς ἀντέπνευσεν bei der Schilderung des Hykschoseinfalles.

Im Gegensatze zu früheren Aufstellungen ist MAX MÜLLER nunmehr entschieden der Ansicht, daß das Original des Vertrages in babylonischer Keilschrift abgefaßt war. Für diese Annahme spricht die Hauptmasse der Tafeln von Tell el Amarna. Wenn es sich jedoch zeigt, daß schon in der Zeit der ausgehenden 18. Dynastie, gelegentlich auch Briefe in Keilschrift, aber in einer anderen als der babylonischen Sprache geschrieben wurden, so in der Sprache von Mitanni oder gar des Arzawalandes, so konnte sich ein Jahrhundert später auch bei den Chetitern die Übung eingebürgert haben,

in der Landessprache zu schreiben. Aber auch die Entstehung der chetitischen Bilderschrift[1] dürfte wohl in die Zeit des Aufschwunges der chetitischen Macht unter der Dynastie des Sapalel zu setzen sein, wenn auch die bisher erhaltenen Denkmäler mit chetitischer Schrift einer bedeutend späteren Zeit angehören. Die chetitische Schrift ist von der egyptischen wie von der babylonischen beeinflußt. Während die Keilschrift in der Zeit, da die chetitische Schrift entstand, von links nach rechts, die egyptische dagegen, mit wenigen Ausnahmen, von rechts nach links geschrieben wurde, verläuft die chetitische Schrift furchenförmig (βουστροφηδόν). In der äußeren Form der Zeichen knüpft die chetitische Schrift an die egyptische Bilderschrift an, in ihrer inneren Einrichtung dürfte sie von der Keilschrift abhängen. So trägt auch diese Schrift den Charakter, den die syrische Kultur und Kunst überhaupt aufweist, in welcher egyptische und babylonische Elemente und Motive miteinander verschmolzen sind.

Die Beschreibung der Darstellungen, welche die Mitte der beiden Seiten der Silbertafel einnehmen, ist nach Max Müller eine ‚recht schwierige' (S. 22 A. 2), man könnte richtiger sagen eine wenig präzise. Sie geht, so viel ich sehe, von der Hauptdarstellung aus, welche bei Betrachtung der Tafel zuerst in die Augen fallen mußte, und geht dann auf die Nebendinge über. Die Hauptdarstellung, deren Motiv, die Gottheit, die ihren Arm um ihren Schützling schlingt, eine starke Beeinflußung der chetitischen durch die egyptische Kunst verrät, wird als ein  bezeichnet, welcher Audruck von Max Müller nicht glücklich durch ‚Skulptur' wiedergegeben wird. Wir finden diesen Ausdruck wiederholt in Bauinschriften als Bestandteil von Türen und an mehreren Stellen auch im großen Papyrus Harris erwähnt. Brugsch hat den Ausdruck bald durch ‚Angel', bald durch ‚Figur', Piehl durch ‚ornement' (*Egypt. Zeitschr.* 1891, 53) wiedergegeben. Für gewöhnlich können wir beobachten,

[1] Diese Entwicklung zeigt, daß zu der Zeit, wo man an die Einrichtung der chetitischen Bilderschrift ging, das phoinikische Alphabet noch nicht erfunden war, bzw. keine größere Verbreitung erlangt hatte, da die Chetiter sonst zu demselben übergegangen wären.

daß die aus einem anderen Metall waren als die Gegenstände, an denen sie angebracht waren. So hören wir III Lepsius, 167 von goldenen Türen, deren aus Erz waren. Im Papyrus Harris I, 7. 1 ist von goldenen Stelen die Rede, deren  aus  war. Wir werden an jene eigentümliche Technik erinnert, in welcher Bronze durch eingelegte und mit dem Hammer festgetriebene Ornamente von Gold und Silber verziert wurde. Das schönste Beispiel dieser Einlegetechnik gibt eine zu Zagazig gefundene Statuette der Priesterin Takuschit, jetzt in Athen, wo in die Bronze des Gewandes mit dünnen Silberstreifen in äußerst zarten Linien Ornamente, Götterfiguren und hieroglyphische Inschriften eingetragen sind (vgl. PERROT-CHIPIEZ, *Geschichte der Kunst,* übersetzt von PIETSCHMANN, S. 770 und 890; MASPERO in *Gazette archéologique,* 1883, 185—191 und *Histoire ancienne* II, 534; PUCHSTEIN, *Mitteilungen des archäol. Instituts zu Athen* VII, 10).

Diese eingelegte Darstellung war von einer Legende — ich verweise auf den angeblichen silbernen Knauf des Tarkondemos (vgl. jetzt L. MESSERSCHMIDT, *Corpus inscriptionem Hettiticarum,* Tafel XLII, 9) umschlungen; innerhalb der so gebildeten Umkreisung, an einem von der eingelegten Darstellung freigelassenen Raume war das Siegel des Gottes , denn so wird nach dem ganzen Zusammenhange an der beschädigten Stelle Z. 37 und nicht, wie MAX MÜLLER zweifelnd ergänzt, ‚Großfürst von Chettê' zu lesen sein, bzw. das Siegel der Gottheit angebracht. Bei dieser Auffassung ist es nicht nötig, mit MAX MÜLLER zu der unwahrscheinlichen Annahme zu greifen, daß die Skulptur die Darstellung des Siegels in vergrößertem Maßstab wiederholt, so daß der Vertrag doppelt gesiegelt erscheint (S. 22 A. 2). Die ‚Siegel' der Gottheiten werden wohl aus den Ideogrammen ihrer Namen und Beinamen bestanden haben, wie wir solche in ähnlicher Weise auf assyrischen Denkmälern finden (vgl. v. LUSCHAN in den *Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen* XI, 17 f.).

Wien, 14. Nov. 1903. J. KRALL.

VLOTEN, G. VAN, *Tria opuscula auctore Abu Othman ibn Bahr al-Djahiz Basrensi*, quae edidit — (opus postumum). Lugduni Batavorum apud E. J. BRILL, 1903. (157 und II S. in-8°.)

GEROLF VAN VLOTEN hatte es übernommen, die uns erhaltenen Werke des Dschāhiz herauszugeben. Von dessen echten Schriften hatte er schon das interessante ‚Buch von den Geizhälsen' ediert. Vor dem von allen, die es kennen, als sein bedeutendstes Werk betrachteten ‚Tierbuch' wollte er erst noch einige kleinere ans Licht bringen. Der Text von zweien und von etwa der Hälfte eines dritten war abgedruckt, als ein vorzeitiger Tod den wackeren Arbeiter dahinraffte. Sein Lehrer DE GOEJE besorgte die Vollendung des Druckes nach dem fertigen Manuskript. Weiteres Material fand sich nicht vor. Auch die sachlichen Anmerkungen, auf die einigemal in den Fußnoten verwiesen wird, fehlen leider.

Sehr wichtig für die Geschichte ist die erste Schrift, welche die vortrefflichen Eigenschaften der türkischen und der anderen Truppen des Chalifen schildert. Nach ihr hatte Fath ibn Chākān, an den sie gerichtet ist, dem Verfasser erzählt, jemand habe scharfe Unterschiede zwischen den verschiedenen Teilen des stehenden Heeres nach ihrer Herkunft gemacht, Fath habe das aber zurückgewiesen, da die Chorāsāner im Grunde mit den Türken eins seien, die ‚Abnā',[1] d. i. die Abkömmlinge der Krieger, mit welchen die Abbāsiden ihr Reich begründet hatten, aus Chorāsān stammten, die ‚Klienten' zu den Arabern (ihren Patronen) gehörten usw. Die Tendenz ist hier, Einigkeit zwischen den Truppenteilen einzuschärfen. Daß es damit in Wirklichkeit aber ziemlich übel stand, zeigen schon die Zustände, welche Mu'tasim veranlaßt hatten, die Türken aus der Hauptstadt wegzuverlegen Tab. 3, 1181. Alle übrigen Truppen waren nun, heißt es in jenem Disput, einzeln nach ihren besonderen Vor-

[1] Als Nisba gebraucht der Verfasser بَنَوِيّ. Das ist aber wohl nur eine schulmäßige Bildung; die wirklich übliche Form war gewiß أَبْنَاوِيّ Tab. 3, 826, 14. 827, 1. 832, 8, und das ist auch nach der strengsten grammatischen Regel zulässig; vgl. مدائنيّ, أعرابيّ, أنصاريّ.

zügen geschildert worden, nur die Türken nicht. Das ergänzt daher Dschâhiz durch eine ausführliche Darstellung ihrer Trefflichkeit. Wie er sagt, hat er diesen Hauptteil der Schrift schon zur Zeit Mu'tasim's (833—842) geschrieben, damals aber nicht an den Mann gebracht. Das ist gewiß richtig, aber wir brauchen darum noch nicht anzunehmen, daß er sein altes Manuskript genau Wort für Wort wiedergäbe. Und jedenfalls hat er die ihm von seinem Gönner übermittelte Schilderung der einzelnen Heeresteile ganz selbständig ausgeführt. Wir haben hier überall den eleganten, aber nicht überkünstelten Stil des geistreichen Rhetors. Wenn man natürlich auch nicht jedes lobende Epitheton für bare Münze nehmen darf, so ist doch aus diesen Schilderungen über das ganze Wesen der damaligen Truppen im Zentrum des Reiches viel zu lernen. Ich weise z. B. darauf hin, daß danach die Abnâ, eine Gardetruppe zu Fuß, sich besonders in Nahkämpfen innerhalb einer Stadt, an Toren, Brücken und Engpässen bewährten, daß sie aber nach einer Andeutung (16, 14) recht unbändig sein konnten, was ja bei solchen hauptstädtischen Erbsoldaten nicht befremdet. Aus Chorâsân im weitesten Sinne (mit Einschluß von Transoxanien) bezogen die Abbâsiden immer weitere Truppen. Diese werden hier besonders gerühmt; die Chorâsâner waren gewiß damals noch, wie zur Zeit der ersten Arsaciden, den meisten andern Iraniern an Tapferkeit sehr überlegen. Aber den Nachdruck legt die Schrift auf die Türken. Dschâhiz hatte seine Darstellung gewiß schon ursprünglich für einen vornehmen Mann türkischer Herkunft bestimmt; jetzt übergibt er sie also dem allmächtigen Günstling des Chalifen Mutawakkil (847—861), der, wie der Name seines Vaters anzeigt, auch ein Türke war. Dieser Fath ibn Châkân war aber ein hochgebildeter Beschützer der Schöngeister (Fihrist 116 f.) und jedenfalls imstande, die Finessen der Sprache des Verfassers zu würdigen; von selbst verstand sich nämlich eine solche Fähigkeit bei den Machthabern des ganzen arabischen Mittelalters durchaus nicht.

Natürlich preist der Schriftsteller vor allem die Tapferkeit der Türken. Er sucht durchzuführen, daß Türken als Feinde noch

furchtbarer seien denn Chawāridsch. Für uns ist hier das Wichtigste, daß wir aus der Darstellung sehen, daß die damaligen Chawāridsch noch von eben derselben Art und namentlich noch ebensolche religiöse Fanatiker waren wie die des ersten Jahrhunderts d. H. Die Türken sind nach unserem Verfasser von Haus aus ein Volk, das aus reiner Raub- und Kriegslust kämpft; wie sehr muß sich nun die Tapferkeit steigern, wenn noch höhere Motive dazutreten! Sie sind geborene Reiter, kämpfen durchwegs als berittene Bogenschützen; auch wenn sie zurückgehen, senden sie noch dem Gegner verderbliche Pfeile zu. Man sagt, der Türke habe zwei Augen vorne und zwei hinten. Mit der Tapferkeit verbinden sie im Kampfe List. Dschāhiz erwähnt auch noch den Lasso (وهق) der Türken (29), sagt aber nicht, daß dies primitive Werkzeug berittener Hirtenvölker zu seiner Zeit noch als wirkliche Waffe der türkischen Soldaten diene.[1] Die Türken sind nach ihm bei richtiger Behandlung gehorsam, aber unverdiente Zurücksetzung ertragen sie nicht. In diesen Worten liegt wohl schon eine Andeutung, daß die Disziplin dieser wilden Reiter nicht die beste war. Immerhin konnte man damals noch nicht ahnen, wie furchtbar gerade sie sich bald darauf zeigen sollten: von der Katastrophe des 10. Dec. 861, wo türkische Krieger den Chalifen und eben auch den Fath ibn Chākān umbrachten, und den sich daran schließenden Kämpfen hat sich das Chalifat nie wieder erholt.

Interessant ist die Bemerkung, daß die Türken in den Tigrisländern (دون الجبل) meist nur ein kurzes Leben hätten: sonst könnten sie allmächtig werden (37, 5). Das heiße Klima bekam den Steppensöhnen gewiß schlecht, und ihre Lebensweise wird auch nicht danach

[1] Bei den Hunnen erwähnt sie als solche Ammian 31, 2, 9. Seine Schilderung der Hunnen bietet überhaupt eine instruktive Parallele zu dieser Schilderung der Türken. So sehr er gerade das Abschreckende, Dschāhiz das Rühmliche hervorhebt, so stimmen doch beide Darstellungen gut zusammen. — Auch noch in späteren Jahrhunderten kämpften die Türken durchweg als reitende Bogenschützen; das ergiebt sich aus anderen arabischen und persischen Quellen. Ebenso werden die Magyaren des 10. Jahrh. geschildert, wie mir Kollege BRESSLAU nachgewiesen hat, und auch die Mongolen scheinen dieselbe Kampfweise gehabt zu haben; jedenfalls waren auch sie alle beritten.

gewesen sein, die Körperkraft zu schonen. Die natürliche Redlichkeit und Wahrhaftigkeit, die alle guten Beobachter von Zemarch an dem unverfälschten Türken zuerkennen, bestätigt auch diese Schrift (39 ult). — Sehr verständig bemerkt Dschāhiz übrigens, daß nun nicht gerade jeder Türke alle die guten Eigenschaften seines Volkes habe, wie auch nicht jeder alte Grieche weise gewesen sei usw. (47, 8).

Nach seiner Art verfährt unser Schriftsteller auch hier durchaus nicht systematisch, sondern schweift gern ab, um Sachen anzubringen, die ihm mitteilungswert scheinen. Er setzt z. B. auseinander, daß alle Völker nur ein Hauptgebiet hätten, auf dem sie sich hervortun könnten. So seien die alten Griechen (اليونانيّون) große Theoretiker gewesen, aber keine Praktiker, umgekehrt die Chinesen (43 ff.). Aus dem, was den Arabern von griechischer Wissenschaft zugekommen war, begreift man allerdings dies wunderliche Urteil.[1] — Bemerkenswert ist die Angabe, daß die Abkömmlinge der in fremden Ländern angesiedelten Araber sich im Äußeren den Eingeborenen rasch ganz assimilierten (40, und so in der dritten Schrift 83).

Dieses Werkchen verdiente sehr eine Übersetzung mit sachlichen Erläuterungen. Das wäre freilich keine leichte Aufgabe, und wer sie unternimmt, darf sich nicht daran stoßen, daß ihm etwa dies und jenes dunkel bleibt.

Die zweite Schrift handelt von den Vorzügen der Schwarzen gegenüber den Weißen. Der, an den sie gerichtet ist, war vermutlich ein Mann aus afrikanischem Blut, der es zu einer angesehenen Stellung gebracht hatte. Dschāhiz macht sich seine Sache dadurch leichter, daß er nicht bloß alle Neger und Abessinier, sondern auch alle etwas dunkel gefärbten Völker, die Inder, Jawanen,[2] Berber, Kopten, ja selbst die Chinesen[3] zu den Schwarzen zählt. Eine alte arabische Redensart teilt die Menschen in Schwarze und Rote: ob

---

[1] Alexander war den Arabern kein Grieche, sondern ein Romäer.

[2] Von Java (زابج) hat er etwas fabelhafte Vorstellungen, die an die عجائب الهند und Sindbād den Seefahrer erinnern.

[3] Aber مرو 79, 18 kann nicht richtig sein.

sich nun die Araber selbst zu diesen oder jenen rechnen wollen, überläßt Dschāhiz ihrer Wahl. Aber gerade die s. g. ismaelitischen Araber und namentlich Mekka und seine Bewohner bekommen hier allerlei Unliebsames zu hören: die alten Koraisch trieben ja das verächtliche Handelsgewerbe und wären ohne den speziellen Eingriff Gottes eine Beute der schwarzen Abessinier geworden usw. Nicht ohne Grund wird die Tapferkeit der Schwarzen gerühmt. Die schwarzen Nordostafrikaner sind ja meistens recht kampfesmutig im Gegensatz zu den Ägyptern. Dschāhiz zählt einige altarabische Helden auf, deren Mütter Negerinnen waren; mit Unrecht rechnet er jedoch den Abbās ibn Mirdās zu diesen, denn dessen Mutter, die Dichterin Chansā (Agh. 13, 64 paen. 72, 6), war von gut arabischem Blut. Verwegene Tapferkeit zeigten nach unserem Buche Neger gelegentlich auch als gefährliche Räuber. Das Treiben der Bande in der Gegend von Basra zur Zeit Mansūr's zeigt schon eine gewisse Ähnlichkeit mit dem furchtbaren Aufstand der schwarzen Sklaven in derselben Gegend gleich nach dem Tode des Dschāhiz. Ob es aber historisch ist, daß, wie ein Dichter behauptet, nach der Harra-Schlacht (683 n. Ch.) in dem erstürmten Medina besonders Neger schrecklich gehaust hätten (70), ist sehr fraglich. Solchen Leuten stehen nun wieder verschiedene Schwarze gegenüber, vor denen der Fromme Ehrfurcht haben muß: Genossen des Propheten, Stützen des kanonischen Rechtes usw. Auch der weise Lokmān soll ein Schwarzer gewesen sein (Identifizierung mit Asop?). Uber die guten Eigenschaften der Neger, ihre Stärke, ihre Fröhlichkeit usw. wird hier allerlei Beachtenswertes gegeben; auch wird darauf hingewiesen, daß man nach den importierten Sklaven nicht deren ganzes Volk beurteilen dürfe. Rhetorische Spielerei ist es aber, wenn Dschāhiz, um die schwarzen Menschen höher zu heben, die Vorzüge der schwarzen Farbe oder des Dunkels an sich darlegt. Hier und da kann man wirklich im Zweifel sein, ob er bei dem, was er sagt, ganz ernst ist. — Die Sprache der zweiten Schrift ist im Ganzen einfacher als die der ersten.

Sehr sonderbar ist die dritte Schrift. Sie gilt der Verhöhnung eines gewissen Ahmed ibn Abdalwahhāb, der, wenn wir dem Ver-

fasser trauen können, klein und untersetzt war, sich aber für groß und schlank hielt, bei Jahren war, aber jung sein wollte und dabei mit seinem gewaltigen Wissen und Können prahlte. Dschāhiz, der jedenfalls von dem Manne schwer gereizt worden war, redet ihn nun zuweilen im Ernst an, meist aber ironisch, indem er von seiner Weisheit die Lösung aller denkbaren Rätsel verlangt. Da werden ihm Fragen über historische und mythische Personen vorgelegt; die schwierigsten Probleme der Physik und der Philosophie soll er aufhellen, über allerlei Zauberwerk Bescheid geben. Spöttisch wird er als einer angeredet, der alles wissen müsse, da er ja schon die Sündflut miterlebt habe. Dazwischen gibt es dann wieder bloße witzige Scherzfragen. Dschāhiz benutzt die Gelegenheit, seine ausgebreiteten Kenntnisse zu zeigen. Noch weniger harmlos als bei jenen Fragen ist er, wenn er den Angeredeten als einen eifrigen Schiiten (رافعيّ) hinstellt. Er selbst tritt als gut orthodox auf, auch gerade, indem er schiitische Fabeln lächerlich macht (105, 7). Doch auch sonst zeigt er sich kritisch, z. B. gegenüber den Geschichten der μακρόβιοι (المعمّرين) und der ihnen zugeschriebenen Gedichte (107) wie gegenüber dem Glauben, daß die Menschen der Vorwelt viel größer gewesen als die Zeitgenossen (108). — Zwischen den Anreden an den Gegenstand seines Spottes setzt er mehrmals seine Ansicht über die Berechtigung des Scherzes auseinander. Dabei wird er, wie ja manchmal auch in anderen Schriften, recht weitläufig.

Vieles in diesem wunderlichen Traktat ist noch unverständlich; vieles davon wird auch wohl unverständlich bleiben. Zum Teil liegt das daran, daß hier eben recht Entlegenes zusammengetragen ist, zum Teil auch an den starken Textentstellungen. Die Fußnoten konstatieren schon mehrere Lücken; andere mögen noch unerkannt vorhanden sein.

Die Vorrede (86—89, 3) spricht von jenem Ahmed ibn Abdalwahhāb als einem nicht mehr Lebenden (كان). Vermutlich hat Dschāhiz die Spottschrift also erst nach dessen Tode veröffentlicht, obgleich er ihn darin selbst beständig als einen Lebenden behandelt.

Über die zur Herausgabe der drei Traktate benutzten Handschriften erhalten wir keine Auskunft. Jedenfalls hat van Vloten alles irgend erreichbare Material benutzt, namentlich auch die Parallelstellen in anderen Werken des Verfassers. Daß der Text besonders des letzten Stückes doch noch ziemlich schadhaft ist, war nicht seine Schuld. Wenigstens einige Kleinigkeiten wird der aufmerksame Leser immerhin zur Herstellung beisteuern können. So habe auch ich einige Emendationen gemacht, von denen ich aber die, welche bloß die Vokalisation u. dgl. betreffen, nicht erwähne, zumal es sich da zum Teil nur um Druckfehler handeln wird.

Ich lese 4, 11 اسبابهم für انسابهم, das in dieser Periode nur einmal vorkommen darf, vgl. l. 15 سببهم. — 11, 3 والحِجَى (Druckfehler?). — 15, 14 الحِيرة. — 35, 6 الإمارة. — 56, 4 والتضييع. — 75, 8 اسم für اسمر. — 75, 11 بحمر und ببيض (oder حمرًا und بيضًا). — 102, 20 لوياتان für يونانا; möglich allerdings, daß schon der Verfasser eine falsche Form gebrauchte, aber gemeint ist der לִוְיָתָן. — 105, 4 nach البنّى ist wieder ام einzusetzen. — 105 ult. würde ich كلّ من اكل ما طال beibehalten. — 110, 4 weist die Form des Tierbuches darauf daß der Verfasser selbst das richtige بعلزبوب (בעלזבוב) geschrieben hat.[1] — 114, 4 خَشَب für حية. — 141, 19 وفرتنا (s. Amraalqais 63, 2). — 150, 3 كاد für كأنّ. Zwar soll in dem Spruch ان überhaupt nicht stehen Harīrī, Durra 91, 10, aber es ist doch grammatisch zulässig, während nach كأنّ ein weiteres أنّ nicht denkbar ist.

Mit Betrübnis scheiden wir von dieser letzten Arbeit des Mannes, von dem noch so viel zu erwarten war!

Straßburg i. E. Th. Nöldeke.

René Basset (directeur de l'école supérieure des lettres d'Alger), *Contes populaires d'Afrique*. Paris 1903. 8°. xxii, 455 pp. 6 Francs. Bildet den xlvii. Band des Sammelwerkes: ‚Les littératures populaires de toutes les nations'.

[1] دكالا l. 5 ist natürlich das aramäische ܕܓܠܐ, das l. 2 in der üblichen Arabisierung الدجّال erscheint.

Der durch seine verdienstlichen Arbeiten im Gebiet der Berbersprachen und des Arabischen rühmlichst bekannte Autor hat durch obiges Werk die folkloristische Literatur in dankenswerter Weise bereichert. Dasselbe enthält in guten Übersetzungen aus Originalschriften volkstümliche Erzälungen und Geschichten der meisten afrikanischen Völker. Die Absicht des Herausgebers, ‚de présenter un tableau de l'esprit populaire tel qu'il s'est manifesté en Afrique depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours', hat derselbe vollständig erreicht. Die Erzälungen sind eingeteilt in nachstehende Partien: 1) Groupe chamitique. 2) Langues sémitiques. 3) Langues du Nil. 4) Langues du Soudan. 5) Langues de Sénégambie et de Guinée. 6) Groupe Hottentot. 7) Langues du groupe Bantou. 8) Contes de Madagascar. 9) Contes des nègres des colonies.

Aus jeder zu diesen Gruppen gehörenden einheimischen Sprachen werden Sagen und Erzälungen in Übersetzung mitgeteilt. Für das folkloristische Studium besonders wertvoll sind die genauen Angaben der Originalschriften, denen der Herausgeber seine mitgeteilten Erzälungen entlehnt und dieselben in guter, dabei möglichst sinngetreuer Übersetzung wiedergegeben hat. In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Werk von RENÉ BASSET in vorteilhafter Weise von der dasselbe Thema behandelnden Schrift A. SEIDELS ‚Geschichten und Lieder der Afrikaner, ausgewält und verdeutscht', Berlin 1896, worin die Quellenangaben als recht dürftig und mangelhaft bezeichnet werden müssen.

Daß bei einem so umfangreichen Stoff, wie ihn RENÉ BASSET behandelt, an manchen Stellen sich kleine Unrichtigkeiten eingeschlichen haben, tut dem verdienstlichen Werk wol keinen besonderen Eintrag. So heißt es z. B. p. 84, Note 1: ‚La langue afar est parlée par les Danakil des bords de la mer Rouge' etc. Diese Angabe ist nicht ganz richtig. Das Volk nennt sich selbst *'Afar*, nicht *Danakil*. Der letztere Name ist ein arabisierender Plural des Wortes *Dankali*, Name eines kleinen 'Afarstammes östlich von der Halbinsel Buru, mit welchem Stamm die Araber vielleicht zuerst in Berührung getreten sind und die dann den genannten Stammes-

namen auf die gesammte Nation der ʿAfar übertragen haben. — In p. 73 wird gesagt: ‚L'Agaou, ou Khassi est parlé dans le centre de l'Abissinie' etc. *Khassi* oder vielmehr ኀሳ፡ *ḫassā* ist nicht Bezeichnung für die Agausprache, sondern Name des Tigré bei den Beduan. Aber was bedeuten diese und andere kleine Flüchtigkeiten gegenüber dem reichen, wolgeordneten und gut verwerteten Stoff, den der Herausgeber bewältigt hat und wofür demselben aufrichtiger Dank gebürt.

L. Reinisch.

Kleine Mitteilungen.

Über die sichtbarkeit der Venussichel für das unbewaffnete auge. — Es ist bekanntlich, man kann aber auch sagen: merkwürdigerweise, eine streitige frage, ob die sichelform der Venus dem unbewaffneten auge sichtbar ist, und es wird disz vilfach verneint. In unserer 1898 erschinenen abhandlung ‚die geschichte von Yayāti Nahušya' haben wir nachgewiesen, dasz dieselbe eben auf dem umstande beruht, dasz man die Venus (Çukra) als sichel erkannt hatte, und deshalb disen planeten in eine engere Beziehung zum monde gesetzt hat. Einen weiteren beweis hiefür liefert Mahâbh. XII. 291, 24. *Kakudî* (dual fem.), womit Çukra gemeint ist. Der auszdruck entspricht dem von den mondhörnern gebrauchten *çṛṅge* (du. neu.), und ist auch grammatisch interessant. Es ist wol nicht möglich die zwei formen der sichel darunter zu verstehn, je nachdem die äuszere krümmung dem beschauer nach rechts oder nach links erscheint, da die interpretation der stelle disz schwerlich zuläszt. Çiva steckt nämlich Çukra in seiner sichelgestalt in seinen mund. Die verehrung von mond und von morgenstern finden wir im altertum auch im näheren orient weit verbreitet, offenbar auch ausz keinem anderen grunde, als weil man allein an letzterem die der mondsichel ähnliche gestalt bemerkt hatte, und deshalb zwischen beiden eine engere verbindung annemen zu müszen glaubte. Man wird in Çiva schwerlich etwas anderes als die sonne erblicken dürfen.

Königl. Weinberge. A. Ludwig.

Über ein von PETERSON *erwähntes Manuskript des Kāmasūtra.* — PETERSON erwähnt in seinem *Fourth Report* p. 25, Nr. 665 ein Ms. des Kāmasūtra, welches den Text und dazu ein bhāṣya des Malladeva enthalten soll. Im guten Glauben habe ich diese Angaben in meinen *Beiträgen zur indischen Erotik* p. 26 wiederholt, möchte aber jetzt bemerken, daß sich PETERSON, bezw. seine Assistenten geirrt haben. Wie mich nämlich soeben der Augenschein überzeugt hat, handelt es sich in der vorliegenden Handschrift einzig und allein um Yaśodharas Jayamaṅgalā, die bis zum Ende des 6. Abschnittes reicht; genau so wie in der Ausgabe von Durgāprasāda. Wie der Name Malladeva auf den Umschlag des Ms. und in die Liste PETERSONS gekommen ist, weiß ich nicht; vielleicht schwebte dem Betreffenden das Wort Mallanāga vor — jedenfalls aber lehrt dieser Fall von neuem Vorsicht in der Benutzung indischer Arbeiten.

RICHARD SCHMIDT.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1903 bei der Redaktion der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

BERGER, PHILIPPE, Mémoire sur les inscriptions de fondation du temple d'Esmoun à Sidon. (Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Tome XXXVII.) Paris 1902.

BEZOLD, C., Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament. Ein assyriologischer Beitrag zur Babel-Bibel-Frage. Leipzig 1904.

BOLL, FRANZ, Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder. Mit einem Beitrag von KARL DYROFF. Leipzig, B. G. TEUBNER, 1903.

BROOKS, E. W., The sixth book of the select letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac version of Athanasius of Nisibis, edited and translated. Vol. I (Text), Part I, London, WILLIAMS AND NORGATE, 1902. Vol. II (Translation), Part I, London, WILLIAMS AND NORGATE, 1903.

Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the British Museum, by CECIL BENDALL. London 1902.

Catalogue, Supplementary, of Chinese Books and Manuscripts in the British Museum, by R. K. DOUGLAS. London 1903.

A Catalogue of the Sanskrit and Prākrit Mss. in the Indian Institute Library Oxford, compiled by A. BERRIEDALE KEITH. Oxford 1903.

CHABOT, J.-B., Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens publié, traduit et annoté. Tiré des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques. Tome XXXVII. Paris 1902.

CHAVANNES, ED., Dix Inscriptions Chinoises de l'Asie Centrale d'après les estampages de Ch.-E. BONIN. Extrait des Mémoires de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres. Ire série, tome XI, IIe partie. Paris 1902.

COOKE, G. A., A Text-Book of North-Semitic Inscriptions. Oxford 1903.

DEUSSEN, PAUL, Erinnerungen an Indien. Mit einer Karte, 16 Abbildungen und einem Anhange: ‚On the philosophy of the Vedânta in its relations to occidental metaphysics.' Leipzig 1904.

DUSSAUD, RENÉ, Notes de Mythologie Syrienne. Paris, E. LEROUX, 1903.

DUSSAUD, RENÉ, avec la collaboration de FRÉDÉRIC MACLER, Missions dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne. Extrait des Nouvelles Archives des Missions scientifiques. Tome X. Paris, E. LEROUX, 1903.

Encyclopaedia Biblica. A dictionary of the Bible, edited by T. K. CHEYNE and J. SUTHERLAND BLACK. Part IV (Q—Z). London 1903.

EUTING, M. J., Notice sur un Papyrus Égypto-Araméen de la Bibliothèque Impériale de Strasbourg. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Ire série. Tome XI, IIe partie. Paris 1903.

FRANCKE, A. H., Der Wintermythus der Kesarasage. Ein Beitrag zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion. Ladak. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne XV_2.) Helsingfors 1902.

GEIGER, WILHELM und ERNST KUHN, Grundriss der iranischen Philologie. Anhang zu Bd. I: W. MILLER, Die Sprache der Osseten. Strassburg, TRÜBNER, 1903.

DE GOEJE, M. J., Selection of the Annals of Tabari, edited with brief notes and a selected glossary (in ‚Semitic Study Series', edited by RICHARD J. H. GOTTHEIL and MORRIS JASTROW jr., No. I). Leiden, J. BRILL, 1902.

DE GOEJE, M. J., Mémoires d'histoire et de géographie orientales, N° 3: Mémoires sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie. Leiden, E. J. BRILL, 1903.

GRŒNBECH, VILH., Forstudier til Tyrkisk Lydhistorie. Kœbenhavn, LEHMANN OG STAGES, 1902.

GUBLER, THEOPHIL, Die Patronymica im Alt-Indischen. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1903.

Hantes Amsorya. Jahrgang 1903. Wien, Mechitharisten, 1903.

HARDER, ERNST, Deutsch-arabisches Handwörterbuch. Heidelberg, C. WINTER, 1903.

HARTLEBENS Bibliothek der Sprachenkunde, 23. Teil: B. MANASSEWITSCH, Die Kunst, die arabische Sprache durch Selbstunterricht zu erlernen. 3. Auflage. 77. Teil: J. ROSENBERG, Lehrbuch der neusyrischen Schrift- und Umgangssprache. Grammatik, Konversation, Korrespondenz und Chrestomathie. K. WIED, Leichtfassliche Anleitung zur Erlernung der türkischen Sprache. 3. Auflage. Wien 1903.

Ḫazâ'în al-Kutub fî Dimišq va-ḍavâḥihā (‚Bibliothèque de Damas et de ses environs') biqalam Ḥabîb az-Zayât.

HEIDER, A., Die äthiopische Bibelübersetzung. 1. Heft. Leipzig, PFEIFFER, 1902.

HELL, JOSEF, Das Leben des Farazdak nach seinen Gedichten und sein Loblied auf Al-Walîd ibn Jazîd, Dîw. 394. Text, Übersetzung und Kommentar. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1903.

Horae Semiticae, No. I: The Didascalia Apostolorum in Syriac, edited from a Mesopotamian manuscript with various readings and collations of other Mss.

No. II: The Didascalia Apostolorum in English translated from the Syriac, by MARGARET D. GIBSON. London, CLAY AND SONS, 1903.

Izvěstija Obščestva Archeologii, Istorii i Etnografii pri Imperatorskom Kazanskom Universitetě. Tom. XIX. Kasan 1903.

JASTROW, MORRIS jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens (deutsche Übersetzung). 2. und 3. Lieferung. Gießen, RICKER, 1902/3.

Journal of the American Oriental Society. Vol. XXIV. First half. New Haven 1903.

Journal, The American, of Philology, edited by B. L. GILDERSLEEVE. Vol. XXIV. Baltimore 1903.

KAUFFMANN, FELIX, Traktat über die Neulichtbeobachtung und den Jahresbeginn bei den Hebräern, von SAMUEL B. MOSES. Nach einer arabischen Handschrift mit dem Fragmente einer hebräischen Übersetzung kritisch herausgegeben und ins Deutsche übertragen. Frankfurt a/M., KAUFFMANN, 1903.

KAUTZSCH, E., Die Aramaismen im Alten Testament. I. Lexikalischer Teil. Hallisches Osterprogramm für 1901 und 1902. Halle a/S., NIEMEYER, 1902.

KNAUER, FRIEDRICH, Das Mānava-Çrauta-Sūtra, herausgegeben. Buch III—V. St. Pétersbourg 1903.

KUGLER, FRANZ H., Babylon und Christenthum. I. Heft: DELITZSCHS Angriffe auf das Alte Testament. (Sonderabdruck aus den ‚Stimmen aus Maria-Lach.) Freiburg i/Br., HERDER, 1903.

KÚNOS, IGNAZ, Šejχ Suleiman Efendis Čagataj-Osmanisches Wörterbuch. Verkürzte und mit deutscher Übersetzung versehene Ausgabe (in ‚Publications de la Section Orientale de la Société Ethnographique Hongroise' I.).

LANDAU, W. v., Beiträge zur Alterthumskunde des Orients. III. Die Stele von Amrith. — Die neuen phönicischen Handschriften. Leipzig, PFEIFFER, 1903.

LEANDER, PONTUS, Über die sumerischen Lehnwörter im Assyrischen. Upsala Universitets Årsskrift. 1903.

LÖWY, ALBERT, Die Echtheit der moabitischen Inschrift im Louvre. Aufs neue geprüft. Wien 1903.

MACLER, FRÉDÉRIC, Histoire de Saint Azazaïl. Texte syriaque inédit avec introduction et traduction française, précédée des actes grecs de Saint Pancrace, publiés pour la première fois. Paris, BOUILLON, 1902.

Al-Machriq, Revue catholique orientale bimensuelle. Jahrgang 1903. Beirut 1903.

MEINHOLD, JOHANNES, Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. Bd. I. Der heilige Rest. Teil I. Elias, Amos, Hosea, Jesaja. Bonn, MARCUS & WEBER, 1903.

Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Bd. IX. Teil 1 und 3. Tokyo 1902/3.

NIKEL, JOHANNES, Genesis und Keilschriftforschung. Ein Beitrag zum Verständ-

nis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte. Freiburg i/Br., HERDER, 1903.

OERTEL, HANNS, Contribution from the Jāiminīya Brahmaṇa to the history of the Brāhmaṇa Literature. From the Journal of the American Oriental Society, vol. XXIII. 1902.

OLDENBERG, H., Die Literatur des alten Indien. Stuttgart, Cotta 1903.

Oriens Christianus, Römische Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients, von ANTON BAUMSTARK. II. Jahrg. 2. Heft. III. Jahrg. 1. Heft. Rom 1902, 1903.

Râja-Çekharas Karpûra-Mañjarî, a drama by the Indian poet Râjaçekhara (about 900 a. D.) critically edited in the original Prâkrit, with a glossarial index and an essay on the life and writing of the poet by STEN KONOW, and translated into English with notes by Ch. R. LANMAN (im ‚Harvard Oriental Series' vol. IV). Cambridge Mass. 1901.

REITEMEYER, ELSE, Beschreibung Ägyptens im Mittelalter aus den geographischen Werken der Araber. Leipzig, SEELE & Co., 1903.

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Science Morali, Storiche e Filologiche. Serie V, vol. XII. Roma 1903.

SCHWARZ, PAUL, Gedichte des Ma'n ibn Aus. Arabischer Text und Kommentar. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1903.

STEINSCHNEIDER, MORIZ, Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber. Frankfurt a/M., KAUFFMANN, 1902.

STOOSS, CARL, Das babylonische Strafrecht Hammurabis. Aus der Schweizerischen Zeitschrift für Strafrecht. 16. Jahrg. 1. und 2. Heft. Bern 1903.

Trudy po vostokověděniju, izdavajemye Lazarevskim Institutom Vostočnych Jazykow. XIII.: Istočniki dlja istorii Mochammeda i literatura o něm. A. KRYMSKAGO. Moskva 1902.

Tridcatilětie special'nych klassov Lazarevskago Instituta Vostočnych Jazykov (1872—1902). Moskva 1903.

VLIEGER, A. DE, Kitâb al-Qadr. Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie Musulmane. Leyde, BRILL, 1903.

VLOTEN, G. VAN, Tria opuscula auctore Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz Basrensi. (Opus posthumum.) Lugduni Batavorum, BRILL, 1903.

WEBER, SIMON, Die katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Ein Beitrag zur christlichen Kirchen- und Kulturgeschichte. Freiburg i/Br., HERDER, 1903.

WINCKLER, HUGO, Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon, um 2250 v. Chr. Das älteste Gesetzbuch der Welt. (‚Der alte Orient', Gemeinverständliche Darstellungen, herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft, IV. Jahrg., Heft 4.) Leipzig, HINRICHS, 1902.

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

DE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT

VON

v. KARABACEK, P. KRETSCHMER, D. H. MÜLLER,
L. REINISCH, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT

XVIII. BAND.

WIEN, 1904.

UX. ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Inhalt des achtzehnten Bandes.

Artikel.

Seite

eiträge zur Kenntnis altarabischer Dichter, von R. Geyer 1
ine äthiopische Zaubergebetrolle im Museum der Stadt Wels, von N. Rhodokanakis 30
iterary Studies on the Sanskrit Novel, by Louis H. Gray 39
er Ursprung des indischen Dramas und Epos, von Johannes Hertel . . . 59
ie elamische Iteration, von Georg Hüsing 84
och einmal die Wortfolge bei Ḫammurabi und die sumerische Frage, von D. H. Müller 91
er Gebrauch der Modi in den Gesetzen Ḫammurabis, von D. H. Müller . 97
er Ursprung des indischen Dramas und Epos, von Johannes Hertel (Schluß) 137
rinnerungen aus dem Orient, von August Haffner 169
ur Artharvavedalitteratur, von W. Caland 185
ie Kohler-Peisersche Hammurabi-Übersetzung, von Dr. M. Schorr 208
evaṇaradhyas Smaratattvaprakaśika, von Richard Schmidt 261
eiträge zur persischen Lexikographie, von R. v. Stackelberg 280
ai Lohrasp and Nebuchadrezzar, by Louis H. Gray 291
in indischer Hochzeitsbrauch, von Theodor Zachariae 299
tudien zu den 'Aṣma'ijjât, von J. Barth 307
roben der mongolischen Umgangssprache, von Wilhelm Grube 343
ie Provincia Arabia von R. E. Brünnow, A. v. Domaszewski und J. Euting, von Alois Musil. 379

Anzeigen.

. Vollers, Die Gedichte des Mutalammis, von M. J. de Goeje 101
r. Dav. Heinr. Müller, Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung, sowie zu den XII Tafeln, von Dr. Johannes Jeremias 107

Seite

W. SPIEGELBERG, Demotische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin, von J. KRALL 113
GABRIEL FERRAND, Les Çomâlis, von L. REINISCH 123
A. DIRR, Theoretisch-praktische Grammatik der modernen georgischen (grusinischen) Sprache, von H. SCHUCHARDT 241
RHYS DAVIDS, Buddhist India, von M. WINTERNITZ 330
A. M. Дирръ, *Грамматика удинскаго языка*, von H. SCHUCHARDT 405
VINCENT A. SMITH, The early History of India, von L. v. SCHROEDER 441

Kleine Mitteilungen.

Ḫammurabi-Glossen, von D. H. MÜLLER 124
Ein Hymnus auf Rāma, von JOHANNES HERTEL 127
Haṁsākhyāyikā, von JOHANN KIRSTE 130
On a phonetic peculiarity of Telugu and the term Draviḍa, by A. LUDWIG . 132
Virinci = Brahmâ, von A. LUDWIG 135
Zu D. H. MÜLLERS Ḫammurabi-Glossen, von C. F. LEHMANN 336
Meine Ḫammurabi-Glossen, von D. H. MÜLLER 340
Erklärung 443
Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1904 bei der Redaktion der WZKM. eingegangenen Druckschriften 444

Beiträge zur Kenntnis altarabischer Dichter.[1]

Von

R. Geyer.

2. Al-Mumazzaq.

Einem Versuche, den ich anläßlich der Vorbereitung akademischer Vorlesungen über die Geschichte der arabischen Nationallitteratur vor dem Islam unternahm, die Lebensumstände und die erhaltenen Werke einzelner älterer Dichter einer näheren Betrachtung zu unterziehen, ist neben anderen auch die folgende Studie entsprungen. Jener Versuch seinerseits entstand aus dem Bestreben, die Hörer sowohl über den chaotischen Zustand unserer gegenwärtigen Kenntnisse von den ältesten Erzeugnissen der arabischen Dichtung auf die einleuchtendste und kürzeste Weise zu belehren, als auch zugleich ihnen an einzelnen Beispielen eine Methode praktisch zu demonstrieren, die nach meiner Überzeugung einzig und allein berufen ist Ordnung in jenes Chaos zu bringen, die aber merkwürdigerweise nur selten Anwendung findet. Dem Beispiele Ahlwardts, der sich nicht damit begnügte, die von al-'Aṣma'î gesammelten, von al-'A'lam und anderen redigierten Dîwâne der Sechs Dichter herauszugeben, sondern auch in mühevoller Arbeit zusammenstellte, was außerdem von den Gedichten dieser Sechs auf uns gekommen ist, und daran höchst scharfsinnige Untersuchungen über die Ächtheit und die ursprüngliche Gestalt des so zurechtgelegten Materials knüpfte, sind bisher nur wenige gefolgt, und die kulturgeschichtliche Feststellung des eigenartigen, mit einem ungeheuren und komplizierten Kulturkreise und einer über ganz Vorder-

[1] Vgl. Bd. XVII, S. 246—270 dieser *Zeitschrift*.

asien verbreiteten, uralten und hochentwickelten Zivilisation eng verknüpften Lebens und Treibens, in dem diese absonderliche Pflanze der altarabischen Poesie entstand, gedieh und blühte, ist ebenfalls nur in ganz vereinzelten Fällen Gegenstand ernster Forschung geworden. Freilich, der Weg dieser Forschung ist lang und mühsam, und wer ‚Mühe und Zeit' nur ‚an lohnende Arbeiten verwenden'[1] will, tut besser ihn nicht zu betreten.

Einen ganz kleinen Schritt nur auf diesem Wege will nun auch die folgende Studie bedeuten; ihre positiven Resultate sind freilich äußerst gering; sie ist aber unternommen in der Überzeugung, daß, wenn für alle auf uns gekommenen Namen alter Dichter das zugehörige Material in gleicher Weise gesichtet und untersucht sein wird, nicht nur in der bisher so unsicheren Überlieferung und Gestalt der altarabischen Gedichte eine wesentliche Änderung zum Besseren, eine zuverlässigere und übersichtlichere Ordnung erreicht, sondern auch schon die Möglichkeit einer viel weiter gehenden Vertiefung solcher Studien gegeben sein wird. Sonst werden wir immer nur eine ungegliederte, chaotische Masse von Versen und eine lange Reihe leerer Namen vor uns haben.

Nicht viel mehr als ein bloßer Name ist denn zunächst auch das, was von dem Dichter al-Mumazzaq auf uns gekommen ist. Und auch schon über die Aussprache dieses Namens sind die Überlieferer nicht ganz einig. Al-Mufaḍḍal (und ihm folgend Ahlwardt in den 'Aṣma'iyyât Nr. L) nennt ihn al-Mumazziq und zwar unter Berufung auf seinen Vers II 12 (s. u.), dessen Reimwort er يُمَزِّقُ liest (Lis. XII 219, Tâj VII 69), wogegen al-Farrâ' für die Aussprache al-Mumazzaq eintritt, indem er den Beinamen aus dem Verse III 17 ableitet. Nach Lis. und Tâj ll. cc. spricht sich auch al-'Âmidî in der Muwâzanah[2] für diese Vokalisation aus; er unterscheidet mit Recht von dem alten Dichter al-Mumazzaq einen späteren al-Mumazziq al-Ḥaḍramî, gegen den 'Abûš-Šamaqmaq, der Zeitgenosse des Ḫalîfen al Mahdî, einige Spottverse gerichtet hat. Ein Sprößling dieses späteren al-Mumazziq nannte

[1] Vgl. Winckler *Arabisch-Semitisch-Orientalisch*, p. 35 oben.

[2] Ich kann die Stelle in der Konstantinopler Ausgabe nicht finden.

sich al-Muḥazziq, ein anderer (oder derselbe?) war 'Ubbâd ibn al-Mumazziq, von dem sich einige Verse 'Aġ. xvii 157 finden, und der seinerseits Gegenstand einiger Lobesverse vonseiten des Dichters Bišr ibn `Abî 'Amr geworden ist, die al-Jâḥiẓ im Kitâb al-ḥaiwân (Wiener Hs. fol. 267 b) anführt. Was nun die Aussprache des Namens des uns hier allein beschäftigenden Jâhiliten betrifft, so fertigt Ibn Barrî die Gründe al-Mufaḍḍal's für die Vokalisation auf *i* mit dem treffenden Hinweise ab, daß in dem angeführten Verse ii 12 das Reimwort nicht يُمَزِّقُ, sondern يُمَزَّقُ zu lesen sei, indem er ebenfalls den Vers iii 17 als ausschlaggebende Stelle anführt. Für uns ist nur nicht klar, warum er und al-Farrâ' nicht auch auf den noch viel beweiskräftigeren Vers ii 8 Bezug nehmen. Jedenfalls müssen diese beiden Stellen, an denen das Wort مُزَّقٌ in einer höchst auffälligen Weise gebraucht wird, für die Aussprache al-Mumazzaq entscheiden, denn gewiß ist es der wiederholte Gebrauch des ungewohnten Wortes, der dem Dichter seinen Spitznamen ‚der Zerrissene' eingetragen hat.[1]

Über das Leben des Dichters wird uns direkt gar nichts berichtet; aus den erhaltenen Bruchstücken seiner Gedichte geht so viel mit ziemlicher Sicherheit hervor, daß er in den Kreis der Laḫmiden von al-Ḥîrah gehört und sich bei einem von ihnen Schutz gegen Vergewaltigung erbitten mußte. Hier ist vielleicht der Anhaltspunkt für eine annähernde Bestimmung der Zeit seines dichterischen Auftretens gegeben. In den Darstellungen der arabischen Philologen gruppieren sich die Dichter dieses Kreises ausschließlich um zwei Lieblingsfiguren der litterarhistorischen Legende, nämlich um 'Amr ibn Hind und um an-Nu'mân III. Da al-Mumazzaq als uralt bekannt, die Zuweisung an den Kreis des dritten Nu'mân also ausgeschlossen war, so blieb nichts übrig, als ihn dem 'Amr ibn Hind anzuhängen,

[1] Es mag hier noch auf die merkwürdige Notiz al-'Azharîs im Kommentar zum Muġnî i 219 a. R. hingewiesen werden, wo der in der Prophetengeschichte öfter genannte 'Abdallâh ibn Ḥuḏâfah as-Sahmî als مُمَزَّقٌ قُرَشِيٌّ bezeichnet wird; der Grund dafür ist nicht klar; vielleicht hängt der Beiname irgendwie mit der bekannten Geschichte von Chosrau II (Parwêz) zusammen, der die ihm von 'Abdallâh überbrachte schriftliche Aufforderung Muḥammads zur Bekehrung zerrissen haben soll, worauf der Prophet geäußert hätte: ‚zerrissen sei sein Reich'. Vgl. Ṭabarî i 1571.

wie es Ibn 'Abd Rabbihî ('Iqd I 180), Ibn Rašîq ('Umdah cod. Ref. 15b) und der Verfasser des Tâj al-'arûs (VII 69) tun; auch Ahlwardt (zu 'Aṣma'iyyât L) hält an dieser Datierung fest. Allen diesen war das Gedicht II und namentlich dessen Vers 12 unbekannt oder im entscheidenden Augenblicke nicht gegenwärtig. Dort spricht al-Mumazzaq einen Machthaber namens an-Nu'mân an und zwar in Ausdrücken und einem Zusammenhange, die diesem an-Nu'mân eine schiedsrichterliche, also fürstliche Stellung anweisen. Damit stimmt die Notiz al-Jauharîs s. v. أكل (und danach Lis. XIII 21 und Taj VII 219) überein, wonach auch der im Vers III 17 angesprochene Laḫmide an-Nu'mân genannt wird. Der vorsichtige Ibn Qutaibah drückt sich dagegen ganz allgemein aus; er sagt im Kitâb aš-ši'r wa-š-šu'arâ' (Wiener Hs. 79a) zu diesem Verse يعنى بهذا القول بعض بنى محرّقٍ (nach der Berliner Handschrift يقول هذا لبعض ملوك الحيرة. Jetzt in de Goeje's Ausgabe p. 236, 1).

Daß der II 12 genannte an-Nu'mân und die III 11 als Ibn Mâ'-al-muzn und Ibn Muḥarriq angeredete Persönlichkeit eine und dieselbe Person sind, kann als ziemlich sicher feststehend angenommen werden. Die Situation in beiden Gedichten ist augenscheinlich dieselbe; der Dichter sucht Schutz gegen angeblich oder wirklich erlittenes oder drohendes Unrecht[1] bei dem fürstlichen Gönner. Daß dieser ein Laḫmide ist, geht aus den beiden angeführten Patronymiken[2]

---

[1] Der III 16 als Hurensohn ابن فَرْتَنَى beschimpfte Übeltäter ist dann natürlich der II 12 genannte Stamm 'Usayyid (ibn 'Amr ibn Tamîm, nach dem Berliner Kommentar zu den Mufaḍḍaliyyât; vgl. Wüstenfeld, *Gen. Tab.* L 11).

[2] Der Text des Gedichtes bestätigt Nöldekes und Rothsteins Annahme, daß im Zitat 'Iqd I 180 der Artikel in ابن المحرّق zu streichen sei (Rothstein, Laḫmiden 48). Unbegreiflich ist mir nur, warum Rothstein aus unserem Verse bei Erörterung der Frage nach der Bedeutung von Mâ' as-samâ' nicht die naheliegende Folgerung (Laḫmiden 78) zieht, daß darunter ebenso wie unter Muḥarriq ein Gottheitsname zu verstehen sei. Gerade die auch mir unumgänglich erscheinende Gleichsetzung von ماء السماء mit ماء المزن ist nur unter dieser Voraussetzung möglich; bei einem Personennamen wäre ein solcher Wechsel sehr sonderbar. ‚Himmelswasser' oder ‚Wolkenwasser' klingen als Namen einer weiblichen Gottheit sehr plausibel. ابن ماء المزن und ابن محرّق erscheinen in unserem Verse als ganz gleichwertig, ebenso bei Ḥassân ibn Ṯâbit (Rothstein 78 unt. = Ausgabe von

hervor. Wer ist nun aber dieser an-Nu'mân? Es kann, wie ich schon oben gezeigt habe, nur ein regierender Fürst sein; an an-Nu'mân III ist aus dem schon früher angeführten Grunde nicht zu denken; hätte al-Mumazzaq seinem Kreise angehört, so wäre er sicherlich nicht dem des 'Amr ibn Hind zugewiesen worden; die litterarische Legende hätte sich dann seiner ganz anders angenommen, als es so der Fall ist, denn der dritte an-Nu'mân ist ja ihr Liebling. Es kann also nur ein älterer Fürst dieses Namens der Gegenstand und Adressat der beiden Gedichte sein, und da an-Nu'mân I als zeitlich allzu entlegen außer Betracht bleiben muß, so können wir an keinen anderen denken, als an an-Nu'mân II, dessen Regierungszeit nach Rothstein zwischen 499 und 503 fällt. Die Gedichte des al-Mumazzaq müßten demnach um die Wende des fünften Jahrhunderts entstanden sein, seine Lebenszeit hauptsächlich in dessen zweite Hälfte fallen.[1] Ich betone die hypothetische Fassung dieser Schlußfolgerung, denn von Gewißheit kann hier, wo alle Prämissen selbst der Sicherheit entbehren, ja zum großen Teile sich unserer Kontrolle entziehen, natürlich nicht die Rede sein, nur von Möglichkeiten, die allenfalls durch gegenseitige Unterstützung zu Wahrscheinlichkeiten werden können.

Der eigentliche Name des al-Mumazzaq war Ša's ibn Nahâr: seine weitere Genealogie wird Tâj VII 69 folgendermaßen angegeben:

Tûnis 67, 18); die erste Bezeichnung ist ebenso allgemein gehalten, wie die zweite und stimmt mit der ebenfalls gebräuchlichen allgemeinen Bezeichnung der Laḫmîden als banû Mâ' as-samâ' (Rothstein 77).

[1] Da an-Nu'mân II frühestens 489 zur Regierung gelangt sein kann (vgl. Rothstein 70; ich nehme den günstigsten Fall, indem ich die erübrigenden 10 Jahre der Liste Hišâms dem an-Nu'mân zuzähle), so ist des 'Abkâriyûs Angabe, al-Mumazzaq sei 480 gestorben (Raudah 183), unmöglich richtig, bestenfalls nur approximativ annehmbar. Ich nehme auf die Notiz überhaupt nur darum Rücksicht, weil Hommel (*Säuget.* 27 Anm. 1) darauf hingewiesen hat, daß 'Abkâriyûs seine Zahlenangaben doch nicht gänzlich aus der Luft gegriffen, sondern auf Grund eines wenn auch oft ziemlich ‚gedankenlosen' Kalkuls aus verschiedenen Quellen konstruiert habe. Im übrigen halte ich des 'Abkâriyus Bücher, für die er häufig gute, sogar uns unbekannte oder unzugängliche Quellen benutzen konnte (vgl. 'Aus b. Ḥajar S. 11, Anm. 3), für nicht besser, aber auch für nicht schlechter als etwa die des as-Suyûṭî oder ähnlicher Kompilatoren (gegen Nöldeke, *Z. f. A.* XVII 406).

ibn 'Aswad ibn Ḥarîk in Ḥuyaiy ibn 'Auf ibn Sûd ibn 'Udrah ibn Munabbih ibn Nukrah (Tâj بكرة) ibn 'Afṣâ ibn 'Abd al-qais. Hier fehlt zwischen Nukrah und 'Afṣâ der Name Lukaiz, den al Mumazzaq II 13 erwähnt (vgl. Wüstenfeld, *Gen. Tab.* A 11). Ibn Qutaibah (Ši'r) sagt über seine Abstammung nichts als هو من نُكْرَة. Seinen Stamm Nukrah erwähnt der Dichter auch I 1. Nach seinen weiteren Stammangehörigkeit wird er aber meistens al-Mumazzaq al-'Abdî genannt.

Die Stammsitze der 'Abd-al-Qais waren von altersher in al-Baḥrain;[1] damit stimmt die in den Fragmenten unseres Dichters vorkommende geographische Nomenklatur, die durchaus auf al-Baḥrain und al-Yamâmah hinweist. Auch die II 12 angegriffenen 'Usayyid ibn 'Amr ibn Tamîm wohnten im Gebirgszuge aṣ-Ṣammân in al-Yamâmah.[2] Gerade diese Teile Arabiens bildeten aber auch die Einflußsphäre des laḫmidischen Phylarchats; so gewinnt denn die Annahme, daß der II 12 und III 11 bezeichnete Fürst diesem Hause angehören müsse, auch von dieser Seite eine Stütze.

Daß von einem so alten Dichter nur wenige Lieder und auch diese nur in Bruchstücken auf uns gekommen sind, kann nicht wundernehmen. So weit dieser fragmentarische Charakter ein Urteil zuläßt, ist für unser Auge ein wesentlicher Unterschied zwischen den Gedichten al-Mumazzaqs und denen späterer Dichter — wenigstens vorläufig — nicht erkennbar; der Aufbau des verhältnismäßig vollständigsten Gedichtes III deckt sich durchaus mit dem auch später eingehaltenen sattsam bekannten Schema. Die typische Phraseologie der großen Dichter des sechsten Jahrhunderts findet sich auch hier schon vertreten und sieht gar nicht etwa neu erfunden aus; die besprochenen Gegenstände sind dieselben, die noch Dû-r-rummah in seinen Liedern berührt. Innerhalb dieser engen Grenzen läßt sich aber in den Gedichten unseres Sängers ein frischer und anmutender Zug nicht verkennen; die Schilderung des abziehenden Stammes II 3—10 ist lebendig, mit unmittelbarem Empfinden gegeben, die Abwehr falscher Beschuldigung III 18—21 entbehrt keineswegs origineller

[1] Vgl. Wüstenfeld, *Reg. z. d. gen. Tab.* 30.

[2] Wüstenfeld l. c. 363. Vgl. Hamdânî 138.

Wendungen; kurz, ein unbedeutender Dichter ist al-Mumazzaq gewiß nicht gewesen, was ja schon durch die Tatsache erwiesen ist, daß al-Mufaḍḍal und al-'Aṣma'î je eines seiner Lieder in ihre Sammlungen aufgenommen haben. Dadurch allein ist uns aber überhaupt Nennenswertes aus seinen Dichtungen erhalten, denn alles weitere sind nur vereinzelte Verse. Im übrigen mögen die erhaltenen Stücke selbst sprechen; über den Überlieferungszustand eines jeden einzelnen wird in der zugehörigen Einleitung (bei der Übersetzung) kurz berichtet werden.

Der Dichterruhm al-Mumazzaqs haftete für die Araber der klassischen Zeit an dem Verse III 17, der eben darum der bei weitem am häufigsten zitierte ist; an ihn knüpfte denn auch die litterarische Legende verschiedene Anekdoten. So soll nach einer Tâj VII 69 wiedergegebenen Erzählung 'Amr ibn Hind nach dem Anhören des angeblich an ihn adressierten Gedichtes III seinen die 'Abditen hart bedrängenden Feldzug aufgegeben haben. Nach Jauh., Lis. und Tâj s. v. أكل sagte hinwiederum an-Nu'mân, als er den bezeichneten Vers gehört hatte: ‚Ich freß dich nicht und laß dich auch von keinem andren fressen.' Aber auch in der historischen Anekdote spielt dieser Vers eine Rolle. Nach Kâmil 11 f. und al-'Azharî im Kommentar zum Muġnî I 218 a. R. soll nämlich der von den Mördern in seinem Hause belagerte Ḫalife 'Uṯmân an den untätig zusehenden 'Alî einen hilfeflehenden Brief gerichtet haben, dessen Pointe nach allerlei Schriftzitaten jener Vers des (dort nicht genannten) al-Mumazzaq bildete. Vielleicht ist diese Erzählung nur die Transposition einer historischen Begebenheit, die Ibn al-'Aṯîr VIII 474 berichtet: Der von den Türken hart bedrängte Buwaihidensultan Baḫtiyâr rief im Jahre 363 H. seinen Vetter und Rivalen 'Aḍud-ad-daulah zu Hilfe, indem er ihm den Vers des al-Mumazzaq schrieb. Der Dichter war damals schon längst vergessen (der Name wird in dem Berichte des Ibn al-'Aṯîr ebenfalls gar nicht erwähnt und war höchst wahrscheinlich dem Baḫtiyâr selbst völlig unbekannt), seine Lieder ganz verschollen, der eine Vers nur lebte weiter wegen des darin enthaltenen mäßig originell ausgedrückten Gedankenspiels.

Die auf uns gelangten Stücke des al-Mumazzaq habe ich hier aus verschiedenen Quellen zusammengestellt. Daß die Echtheitsfrage bei diesen Fragmenten eines wenig bekannten Dichters eine nur sehr geringe Rolle spielt, ist begreiflich; Anlaß zu Zweifeln nach dieser Richtung gibt nur das Fragment VI, das an seiner Fundstelle auch dem ebenfalls uralten Dichter al-Mu'aqqir zugeschrieben wird (Näheres in der Einleitung zu VI); in einem anderen Falle mußte ein solcher Zweifel zu ungunsten des al-Mumazzaq entschieden werden und unterblieb daher die Aufnahme des betreffenden Stückes (vgl. die Einleitung zu IV). Den Text begleitet der kleine kritische Apparat, zum Schlusse gebe ich den Versuch einer Übersetzung, in der Meinung, daß Ausgaben arabischer Gedichte ohne eine solche viel an Wert einbüßen, und daß auch eine irrige Übersetzung oft besser ist, als gar keine, weil sie schon durch die sich an sie knüpfende Diskussion mehr zum richtigen Verständnis dieser vielfach dunklen und schwierigen Texte beiträgt, als die verhältnismäßig besten arabischen Kommentare. Man wird mir vielleicht auch verzeihen, daß ich einzelne kürzere Stücke im Versmaße des Originals nachzubilden versucht habe; als selbstverständlich erschien mir aber dabei die Nötigung, auch den durchgehenden Endreim anzubringen, wenn auch meine Ungeschicklichkeit hiebei manche Unebenheit verschuldet hat; ich brauche wohl nicht zu versichern, daß keinerlei eitle Meinung von etwa bei mir vorhandenen poetischen Fähigkeiten mich dazu veranlaßte, sondern nur der Wunsch zu sehen, ob etwa die Form des Originals auch der Übersetzung jenes eigentümliche Gepräge zu geben vermöchte, das uns die alten Gedichte ästhetisch so fremdartig erscheinen läßt.

Den Herren Professor de Goeje und Dr. Josef Horovitz gebührt mein verbindlichster Dank für mannigfache freundliche Mitteilungen aus Leidener und Berliner Handschriften.

Lieder und Bruchstücke von al-Mumazzaq.

Jedem Stücke geht ein Nachweis der Stellen voran, denen es entnommen ist. Die Noten zur Textgestaltung stehen am Fuße der Seite. Die im kritischen Apparate vorkommenden Abkürzungen sind

meist mit den in meinem 'Aus ibn Ḥajar gebrauchten identisch. Die verschiedenen Zusätze bei den Zitaten aus den Mufaḍḍaliyyât beziehen sich auf die von Thorbecke in seiner Ausgabe gebrauchten Abkürzungen, ebenso die bei den Zitaten aus Ibn Qutaibahs Kitâb aš-ši'r (Ši'r) auf die Siglen von de Goejes kritischem Apparat.

I

Buḥt. 145.

١ وَلَوْ كُنْتُ فِى بَيْتٍ تُسَدُّ خِصَاصُهُ حَوَالِىَّ مِنْ أَبْنَاءِ نُكْرَةَ مَجْلِسِى
٢ وَلَوْ كَانَ عِنْدِى حَازِيَانِ وَكَاهِنٌ وَّعَلَّقَ أَنْحَاسًا عَلَىَّ ٱلْمُنَجِّمُ
٣ إِذًا لَّأَتَتْنِى حَيْثُ كُنْتُ مَنِيَّتِى يَخُبُّ بِهَا هَادٍ إِلَىَّ مُعَرِّسُ

II

1—16. Muf. V. 108b; Muf. B. 458a ff. — 12. Lis. xii 219; Tâj viii 69. — 17. Lis. xviii 250; Tâj x 113.

١ صَحَا عَنْ تَصَابِيهِ ٱلْفُؤَادُ ٱلْمُشَوَّقُ وَحَانَ مِنَ ٱلْحَيِّ ٱلْجَمِيعِ تَفَرُّقُ
٢ وَأَصْبَحَ لَا يَشْفِى غَلِيلَ فُؤَادِهِ قِطَارُ ٱلسَّحَابِ وَٱلرَّحِيقُ ٱلْمُرَوَّقُ
٣ لَدُنْ شَالَ أَحْدَاجُ ٱلْقَطِينِ غُدَيَّةً عَلَى جَلْهَةِ ٱلْوَادِى مِنَ ٱلصُّبْحِ تُوسَقُ
٤ تُطَالِعُ مَا بَيْنَ ٱلرَّجَا فَقُرَاقِرٍ عَلَيْهِنَّ سِرْبَالُ ٱلسَّرَابِ تُرَقْرَقُ
٥ وَقَدْ جَاوَزَتْهَا ذَاتُ نِيرَيْنِ شَارِفٌ مُّحَرَّمَةٌ فِيهَا ٱللَّوَامِعُ تُخْفَقُ
٦ بِجَاْوَاءَ جُمْهُورٍ كَأَنَّ طَرِيقَهَا بِسُرَّةِ بَيْنَ ٱلْحَزْنِ وَٱلسَّهْلِ زُرْزُقُ
٧ يَشُولُ عَلَى أَقْطَارِهَا ٱلْقَوْمُ بِٱلْقَنَا تَحُوطُ عَلَى أَثَارِهِنَّ وَتَلْحَقُ
٨ وَقَالَ جَمِيعُ ٱلنَّاسِ أَيْنَ مَصِيرُهَا فَأَضْمَرَ مِنْهَا خُبْثُ نَفْسٍ مُّمَزَّقُ

I. 1. نُكْرَةَ Buḥt. بكرة. — 2. أَنْحَاسًا Buḥt. انحاسًا.

II. 1. عَنْ تَصَابِيهِ Muf. V. من تصابيه. — 2. غَلِيلَ Muf. V. له مِنْ. — 3. غُدَيَّةً Muf. V. غُدَّمةً. — مِنَ ٱلصُّبْحِ Muf. Bc. مع الصبح. — 4. تُطَالِعُ Muf. V. تُطَالِعُ. — الرَّجَا Muf. B. الرحا. — فَقُرَاقِرٍ Muf. B. فقراقر. — السَّرَابِ Muf. V. الشراب; Muf. Bc. السحاب. — تُرَقْرَقُ Muf. V. يُرَقْرِقُ. — 5. جَاوَزَتْهَا Muf. V. جاورتها. — نِيرَيْنِ Muf. V. نَيْرَيْنِ. — 6. بِجَاْوَاءَ Muf. V. بجاوا. — الحَزْنِ Muf. V. الحَزْنِ. — 8. خُبْثُ Muf. خُبْثُ.

٩ فَلَمَّا أَتَى مِنْ دُونِهَا ٱلرَّمْثُ فَٱلْغَضَا وَلَاحَتْ لَنَا نَارُ ٱلْغُرَيْقَيْنِ تَبْرُقُ
١٠ وَوَجَّهَهَا غَرْبِيَّةٌ عَنْ بِلَادِنَا وَوَدَّ ٱلَّذِينَ حَوْلَنَا لَوْ تُشَرِّقُ
١١ فَجَالَتْ عَلَى أَجْوَازِهَا ٱلْخَيْلُ بِٱلْقَنَا تَوَاضَعُ مِنْ قُرْنَى جُدُودَ وَتَمْرُقُ
١٢ فَمَن مُّبْلِغُ ٱلنُّعْمَانَ أَنَّ أُسَيِّدًا عَلَى ٱلْعَيْنِ يَعْتَادُ ٱلصَّفَا وَيُمَرِّقُ
١٣ وَأَنَّ لُكَيْزًا لَمْ يَكُن رَّبَّ عُكَّةٍ لَّدُنْ صَرَّحَتْ حُجَّاجُهُمْ فَتَفَرَّقُوا
١٤ قَضَى لِجَمِيعِ ٱلنَّاسِ إِذْ جَاءَ أَمْرُهُمْ بِأَن تَجْنَبُوا أَفْرَاسَهُمْ ثُمَّ يَلْحَقُوا
١٥ لِتُبْلِغَنِي مَن لَّا يُكَدِّرُ نِعْمَةً بِغَدْرٍ وَّلَا يَزْكُو لَدَيْهِ ٱلتَّمَلُّقُ
١٦ يَؤُمُّ بِهِنَّ ٱلْحَزْمَ خِرْقٌ سُمَيْدَعٌ أَحَدُّ كَصَدْرِ ٱلْهُنْدُوَانِيِّ مِخْفَقُ

* * *

١٧ تُحَاسَى يَدَاهَا بِٱلْحَصَى وَتُرَضُّهُ بِأَسْمَرَ صَرَّافٍ إِذَا حَمَّ مُطْرِقُ

٣

1—11, 13—21. 'Aṣma'iyyât (ed. Ahlwardt[1]) L. — **3. 11. 12. 16. 17. 14. 18. 19.** Ši'r V. 79ª. — **3. 12. 11. 16. 17. 14. 18. 19.** Ši'r B. 67ᵇ (jetzt in de Goejes Ausgabe p. 236, 2—9). — **3. 11. 12. 14. 18. 19.** Raudah 183. — **8. 9.** Jaḥ. 109ᵇ. — **11. 16. 17. 14.** 'Iqd I 180. — **16** bis **20.** Yâq. III 718. — **18. 19. 20. 17.** Buḥt. 321. — **18. 19.** 'Alfâẓ 485. — **1.** 'Amâlî 169ª; Lis. IX 418; Tâj V 310 (خدع); Jauh. خدع. — **4** Muḥ. II 386; Haffner, *Textbeiträge* 170. — **8.** Jauh. فحص und نسف; Lis. VIII 330, XI 242, XII 93; Tâj IV 416 (فحص), VI 254, 421; Muḥîṭ 1277, 2068; 'Ainî IV 590. — **10.** Jâḥ. 295ᵇ; Muḥ. II 387. — **17.** Kâmil 12, 1 (anon.); Bayân I 141; 'Umdah 15ᵇ; IAṯir IV 474 (anon.); al-'Askarî, Jamharat-al-'amṯâl (Kairo) I 89, (Bombay) 33; IDur. 199; aṯ-Ṯa'âlibî, Laṭâ'if 17; 'Ainî IV 590; Muzh. II 219, 223; Muġnî I 218;

II. **9.** وَلَاحَتْ لَنَا Muf. Bc. فلاقت بها. — نَارُ Muf. V. دار. — تَبْرُقُ Muf. V. تُبْرِقُ. — **11.** أَجْوَازِهَا Muf. V. أجوارها. — **12.** ٱلنُّعْمَانَ Muf. V. النُّعْمِن. — أُسَيِّدًا Muf. V., Lis., Tâj أَبْنَ أُخْتِهِ. — العَيْنِ Muf. Bc. الاين. — يُمَرِّقُ Muf. B. تُمَرِّقُ; Lis. Tâj يُمَزِّقُ. — **14.** قَضَى Muf. V. قَصَّا. — **15.** يُكَدِّرُ Muf. Bc. يكفّر. — **16.** الحَزْمَ Muf. V. الحَزْنَ. — مِخْفَقُ Muf. V. مِحْقَقُ.

---

[1] Die von Ahlwardt angeführten Varianten sind hier nicht wiederholt. Die dort zu V. 3—5 gegebenen Lesarten aus 'Ainî IV 590 müssen auf einem Versehen beruhn; 'Ainî zitiert nur V. 8 und V 17.

ad-Dasûqî, Ḥâšiyat 'alâ-l-muġnî I 384; Jauh. II 120, 151; Lis. XII 219, XIII, 21; Tâj VII 209; Muḥîṭ 1973; Bâqir 157. — **18.** Lis. XIV 340. — **19.** 'Iṣlâḥ 155[a]; Yâq. I 903; Jauh. II 105; Lis. XII 119, XIV 339; Tâj VII 10, VIII 215.

١ أَرِقْتُ فَلَمْ تَخْدَعْ بِعَيْنَيَّ وَسْنَةٌ وَمَن يَّلْقَ مَا لَاقَيْتُ لَا بُدَّ يَأْرَقِ
٢ تَبِيتُ ٱلْهُمُومُ ٱلطَّارِقَاتُ يَعُدْنَنِى كَمَا تَعْتَرِى ٱلْأَهْوَالُ رَأْسَ ٱلْمُطَلَّقِ
٣ وَنَاجِيَةٍ عَدَّيْتُ مِنْ عِنْدَ مَاجِدٍ إِلَى وَاجِدٍ مِّنْ غَيْرِ سُخْطٍ مُّفَرِّقِ
٤ تَرَاءَى وَتُرْأَى عِنْدَ مَعْقِدِ غَرْزِهَا تُهَاوِيلَ مِنْ أَجْلَادِ هِرٍّ مُعَلَّقِ
٥ كَأَنَّ حَصَى ٱلْمَعْزَاءِ عِنْدَ فُرُوجِهَا نَوَادِى رَحًى رَضَّاحَةٍ لَّمْ تُدَقَّقِ
٦ كَأَنَّ نَضِيجَ ٱلْبَوْلِ مِنْ فَتْلِ حَاذِهَا مَلَاثُ عَرُوسٍ أَوْ مَلَاذِعُ أَزْرَقِ
٧ وَقَدْ ضَمَّرَتْ حَتَّى ٱلْتَقَى مِنْ نُسُوعِهَا عُرَى ذِى ثَلَاثٍ لَّمْ تَكُنْ قَبْلُ تَلْتَقِى
٨ وَقَدْ تَخِذَتْ رِجْلِى لَدَى جَنْبِ غَرْزِهَا نَسِيفًا كَأُفْحُوصِ ٱلْقَطَاةِ ٱلْمُطَرِّقِ
٩ أَنِيحَتْ بِجَوٍّ يَّصْرُخُ ٱلدِّيكُ عِنْدَهَا وَبَاتَتْ بِقَاعٍ كَادِنِ ٱلنَّبْتِ سَمْلَقِ
١٠ تُنَاغُ طَلِيحًا مَّا تُرَاعُ مِنَ ٱلشَّذَا وَلَوْ ظَلَّ فِى أَوْصَالِهَا ٱلْعَلَّ يَرْتَقِى
١١ تَرُوحُ وَتَغْدُو مَا يُحَلَّ وَضِينُهَا إِلَيْكَ ٱبْنَ مَاءِ ٱلْمُزْنِ وَٱبْنَ مُحَرِّقِ
١٢ (تُبَلِّغُنِى مَن لَّا يُدَنِّسُ عِرْضَهُ بِغَدْرٍ وَّلَا يَزْكُو لَدَيْهِ تَمَلُّقِى)
١٣ عَلَوْتُمْ مُلُوكَ ٱلنَّاسِ فِى ٱلْمَجْدِ وَٱلتُّقَى وَغُرْبُ نَدًى مِّنْ غُرْوَةِ ٱلْعِزِّ يَسْتَقِى
١٤ وَأَنْتَ عَمُودُ ٱلدِّينِ مَهْمَا تُقَلْ يُقَلْ وَمَهْمَا تُضَعْ مِنْ بَاطِلٍ لَّا يُلَحَّقِ
١٥ وَإِن تَجْبُنُوا تَشْجُعْ وَإِن تَبْخَلُوا تَجُدْ وَإِن يَّخْرُقُوا بِٱلْأَمْرِ تَفْضُلْ وَتَفْرُقِ
١٦ أَحَقًّا أَبَيْتَ ٱللَّعْنَ أَنَّ ٱبْنَ فَرْتَنَى عَلَى غَيْرِ إِجْرَامٍ بِرِيقِى مُشَرِّقِى

III. **1.** وَسْنَةٌ Ahlw. سِنَةٌ (falsch; vgl. Nöldeke *ZDMG.* LVII 211); 'Amâlî, Jauh., Lis., Tâj s. v. خدع: نَعْسَةٌ. — **3.** مَاجِدٍ Šiʿr V. ناجدٍ. — وَاجِدٍ Ahlw. واجدٍ; Šiʿr V. ماجدٍ. — سُخْطٍ Šiʿr B. شحط. — **4.** تَرَاءَى Muḥ. ترى لو تراءى; Haffner تَرَى أَوْ تَرَاءَى. — مُعَلَّقٍ Haffner وَتُرْأَى مُوَوَّمٍ. — **6.** فَتْلِ Ahlw. قَبْلِ (vgl. Nöldeke *ZDMG.* l. c.). — **8.** رِجْلِى لَدَى Jâḥ. رجلاى فى. — لَدَى Jauh., Lis. VIII 330 und XII 93, Tâj, Muḥîṭ إلى. — **9.** سَمْلَقٍ Jâḥ. هملق. — **10.** تُرَاعُ Jâḥ. تراح (Hs. تواح). — أَوْصَالِهَا Jâḥ. اوطانها. — العَلَّ Jâḥ. القمل; Muḥ. الغلّ. — **11.** يُحَلَّ Iqd تحل. — مُحَرِّقٍ Iqd المحرّق. — **14.** وَأَنْتَ عَمُودُ ٱلدِّينِ Šiʿr, Iqd فانت عميد الناس. — يُلَحَّقُ Iqd يحقق. — يُقَلْ Iqd نقل. — **16.** فَرْتَنَى Ahlw.,

١٧ فَإِنْ كُنْتُ مَأْكُولًا فَكُنْ خَيْرَ آكِلٍ وَإِلَّا فَأَدْرِكْنِي وَلَمَّا أُمَـــزَّقِ
١٨ أَكَلَّفْتَنِي أَدْوَاءَ قَوْمٍ تَرَكْتُهُـــمْ وَإِلَّا تَدَارَكْنِي مِنَ ٱلْبَحْرِ أَغْـــرَقِ
١٩ فَإِنْ يَّتْهِمُوا أَنْجِدْ خِلَافًا عَلَيْهِـــمُ وَإِنْ يُّعْمِنُوا مُسْتَحْقِبِي ٱلْحَرْبِ أُغْرِقِ
٢٠ فَلَا أَنَا مَوْلَاهُمْ وَلَا فِي صَحِيفَـــةٍ كَفَلْتُ عَلَيْهِمْ وَٱلْكَفَالَةُ تَعْتَقِـــي
٢١ وَظَنِّي بِهِ أَلَّا يُكَدِّرَ نِعْمَـــــةُ وَلَا يَقْلِبَ ٱلْأَعْدَاءُ مِنْهُ بِمَعْبَـــقِ

٣

Jauh. II 268; Lis. XIV 351; Tâj VIII 221.

وَقَدْ دَعَوْا لِيَ أَقْوَامًا وَقَدْ غَسَلُوا بِٱلسِّدْرِ وَٱلْمَاءِ جُثْمَانِي وَأَطْبَاقِي

٥

Buḥt. 214.

١ لَا تَقُولَنَّ إِذَامَا لَمْ تُـــرِدْ أَنْ يَّتِمَّ ٱلْقَوْلُ فِي شَيْءٍ تَّعَمْ
٢ فَإِذَا قُلْتَ نَعَمْ فَٱصْبِرْ لَهَـــا بِنَجَاحِ ٱلْقَوْلِ إِنَّ ٱلْخُلْفَ ذَمّ

٩

Sayyid Murtaḍâ, Ġurar wa durar 132.

١ أَلَا مَنْ لِّعَيْنٍ قَدْ ثَأَى جِيمُهَـــا وَأَرَّقَهَا بَعْدَ ٱلْمَنَامِ هُمُومُهَـــا
٢ فَبَاتَتْ لَهَا نَفْسَانِ هَتَّا هُمُومَهَا فَنَفْسٌ تُعَزِّيهَا وَنَفْسٌ تَلُومُهَا

٧

Lis. XVII 315; Tâj IX 363.

وَهُنَّ عَلَى ٱلرَّجَائِزِ وَٱلنِّنَاتُ طَوِيلَاتُ ٱلذَّوَائِبِ وَٱلْقُـــرُونِ

مُشَرِّقِي Yâq. فَرَّنَا; Ši'r B. برتنا; 'Iqd مزننا. — إِجْرَامٍ Yâq. أَجْرَام. — III. 17. خَيْرَ آكِلِ Ši'r, IAṯîr أَنْتَ آكِلِي. — 18. تَرَكْتُهُمْ 'Alfâẓ تَرَكْتُهُمْ. — 19. يُعْمِنُوا ... عَلَيْهِمُ ... يُتْهِمُوا 'Iṣlâḥ, Jauh., Lis., Tâj تُتْهِمُوا ... عَلَيْكُمْ ... تُعْمِنُوا (im 'Iṣlâḥ ist die Lesart unseres Textes darübergeschrieben); Ši'r (de Goeje) يُتْهِمُوا ... يُعْمِنُوا; Rauḍah يومنوا ... يتهموا — أَنْجِدْ Rauḍah أَشْئَم; Ši'r (de Goejes Text) أَشْأَمْ.

VI. 1. لِعَيْنٍ darüber in Ġurar لنفس. — 2. لَهَا Ġurar له.

A

Buḥt. 145.

١ لَوْ كُنْتُ فِى غُمْدَانَ لَسْتُ بِبَارِحٍ مِنْهُ وَسُدَّ خِصَاصُهُ بِٱلطِّيـــــــنِ
٢ عِنْدِى شَرَابٌ مَّا ٱشْتَهَيْتُ وَمَأْكَلٌ جَاءَتْ إِلَىَّ مَنِيَّتِى تَبْغِينِـــــــى

VIII. 1. غُمْدَانَ Buḥt. غُمْدَان.

Übersetzung.

I.

Über die typische Phraseologie dieses Fragments vgl. die Einleitung zu VIII.

1. Und säß ich in festem Haus, die Zugänge wohl verwahrt,
   und rings um mich von den Banû Nukrah die tapfre Schar,
2. Und wären bei mir zwei Astrologen und noch ein Pfaff,
   und hinge mir Talismane um der Beschwörer gar:
3. Gewiß, mein Geschick ereilte mich, wo ich immer wär,
   von reißendem Leithund zugeführt mir, ganz unfehlbar.

II.

Die ersten sechszehn Verse dieses Stückes stehen in den Mufaḍḍaliyyât; als Grundlage für die Herstellung des Textes habe ich die Berliner Handschrift gewählt, die besser ist als die Wiener. Leider ist dagegen der darin enthaltene Kommentar des Marzûqî in so schlechtem Textzustande, daß ich auf seine Wiedergabe lieber verzichte. Das Gedicht ist uns nur in vereinzelten Fragmenten erhalten, die von al-Mufaḍḍal oder seinem Gewährsmanne ziemlich wahl- und kritiklos aneinander gereiht sind. Das größte zusammenhängende Stück bilden Vers 1—10, dem Nasîb der Qaṣidah entstammend und scheinbar lückenlos aufeinanderfolgend (vgl. jedoch das weiter unten Gesagte). Ob Vers 11 noch dazu gehört, ist mir sehr zweifelhaft, obwohl scheinbar eine syntaktische Verbindung zwischen ihm und dem Vorangehenden besteht. Jedenfalls kann sich Vers 12 nicht so unmittelbar an das Nasîb anschließen; es fehlt die Kamelsbeschreibung,

von der nur noch Vers 17, der bei al-Mufaḍḍal nicht vorkommt, erhalten ist. Den Schluß der Kamelsbeschreibung und den Übergang zu den Lobpreisungen des Gönners muß Vers 15 gebildet haben; aus den Lobversen selbst ist nur noch Vers 14 auf uns gekommen. Der eigentliche Zweck- und Schlußteil der Qaṣîdah wird durch die Verse 12 und 13 eingeleitet worden sein; der Rest ist verloren. Der versprengte Vers 16 könnte allenfalls der Midḥah angehört haben; doch scheint es mir wahrscheinlicher, daß er zwischen Vers 7 und 8 gehört. Die ideale Rekonstruktion des Gedichtes ergäbe somit diese Reihenfolge: Nasîb; die Ernüchterung ist eingetreten, der Abschied genommen (1), obwohl die Leidenschaft noch bis vor kurzem kein Trunk zu stillen vermochte (2), seitdem das Gesinde der Geliebten mit ihr aufgebrochen und auf rauhen Wüstenwegen fortgezogen ist (3—5), umgeben von der Kriegerschar (6) die sie wohl behütet (7), während sich ihrer der heldenmütige Führer freundlich annimmt (16). Staunen erregt der Zug bei den Leuten und sänftigt den Seelenschmerz eines innerlich Zerrissenen, nämlich des Dichters (8). Nun ist das Glitzern der beiden Abteilungen (des Zuges, oder Freund und Feind? nur mehr) von ferne sichtbar (9), der Führer lenkt seine Schar nach Westen, zum Schrecken der Umwohner (10), und es tummeln sich die Reiter im Gefecht (11), (Lücke: doch fort mit diesen Erinnerungen; gar oft schon bin ich ihnen entflohen auf einer schnellen Kamelin), die den Kies mit den Beinen durcheinanderwirft und zermalmt, wenn der Reiter sie anspornt (17), (Lücke: eine Kamelin so und so beschaffen und dem oder jenem Jagdtiere vergleichbar, die ich anspornte zu höchster Eile), damit sie mich brächte zu einem fleckenlosen Ehrenmanne (15) (Lücke: einem Fürsten von verschwenderischer Großmut, begabt mit allen Regententugenden), dem seine Lehnsleute aufs Wort und bis in den Tod folgen (14) (Lücke: dem Horte der Gerechtigkeit, dem kein Bittender ungehört naht). Wer bringt diesem Manne, an-Nu'mân, die Kunde, daß der Stamm 'Usayyid mit übermütigem Gehaben nach unserem Weidelande giert (12), während wir Lukaiz keinen Schacher mit unserem Besitz treiben. (13) (Lücke: hilf uns gegen diese nichtswürdigen

Rechtsbrecher und Diebe, dieses Gesindel u. s. w. Schluß). Dieser Inhalt muß bei knappster Fassung der einzelnen Teile mindestens vierzig Verse gefüllt haben; die Qaṣîdah ist uns also sehr stark verstümmelt überliefert.

1. Genesen ist von seiner Knabentorheit das sehnsüchtige Herz und eingetreten ist die Trennung vom gesamten Stamme —

2. und doch hatten die Leidenschaft seines (= meines) Herzens nicht zu heilen vermocht in der Morgenfrühe die Tropfen der Wolke und der weithergebrachte, geklärte (Wein, im Becher gemischt) —

3. seitdem die Tragsättel der Dienerinnen ganz früh am Tage gehoben wurden auf dem Hange des Tals, wo sie beladen worden waren.

4. Sie durchquerten die Gegend zwischen ar-Rajâ und Qurâqir, während auf ihnen das Gespinst der Luftspiegelung schimmerte,

5. und schon war an ihnen vorbeigezogen[1] eine mit doppeltem Saume (eingefaßte[2]), hochgelegene, beschwerliche (Heerstraße), auf der die Schimmer (der Luftspiegelung) tänzelten,

6. in einer rostfarbenen Schar, deren Weg zu Surrah zwischen al-Ḥazn und as-Sahl einer geraden Schnur glich,[3]

7. an deren Flanken die Mannschaften die Speere in die Höhe hielten, indem sie auf ihren (der Frauen) Spuren wachten und (ihnen) hart auf dem Fuße folgten.

8. Alle Leute sagten: Wohin geht der Zug? und um ihret (der Schar) wegen dämpfte den Schmerz der Seele ein (innerlich) Zerrissener (d. h. ich, der Dichter).

9. Als nun zwischen (uns und) sie ar-Rimṯ und al-Ḡaḍâ traten und uns der Glanz der beiden Treffen aufblitzend erschien,[4]

---

[1] Wörtlich ‚es hatte sie durchzogen'; nach dem Kommentar des Marzûqi eine Inversion des Sinnes für ‚sie waren (an dem Wege) vorbeigezogen'.

[2] Ähnlich heißt 'Aus ibn Ḥajar xlix 4 der Weg ذُو جُدَّتَيْنِ ‚der mit den zwei Streifen'.

[3] Der Vergleich der Straße mit einer gespannten Leine auch 'Aus ibn Ḥajar xxv 2 und xlix 4.

[4] Nach der Variante in Muf. Bc.: فَلَاقَتْ بِهَا نَارَ ‚und sie (die Heerschar) daselbst dem (Lager-) Feuer der beiden (feindlichen) Treffen begegnete'. Nach dieser Lesart würde der Anschluß von Vers 11 an die vorangehenden Verse plau-

10. und er (der Anführer) sie westlich von unseren Landstrichen abbiegen ließ, während die um uns herum (wohnten) lieber gesehen hätten, wenn sie nach Osten gezogen wäre,

11. da tummelten sich um ihre (der Kriegsschar) Carrés die Reiter mit den Lanzen, indem sie (ihre Gäule) anspornten von beiden Enden von Jadûd[1] her und (dann) wieder abritten.

12. Wer ists, der dem an-Nu'mân die Kunde bringt, daß 'Usayyid[2] über al-'Ain weg begehrliche Blicke nach aṣ-Ṣafâ[3] wirft und dabei übermütig singt,[4]

13. daß aber Lukaiz nicht der Mann des Butterschlauchs ist,[5] seitdem ihre Pilger hinausgezogen sind (aus Minâ) und sich (vom Stamme?) getrennt haben.[6] — — — — —

---

sibler erscheinen. Die Stelle ist übrigens dunkel; der Sinn der Textlesart könnte verschieden gefaßt werden: entweder ‚als die beiden Treffen (?) der ziehenden Schar uns schon so fern waren, daß der Glanz ihrer Waffen uns nur mehr wie ein fernes Wetterleuchten erschien', oder ‚als uns das Lagerfeuer der beiden feindlichen Treffen aufleuchtend sichtbar wurde', wobei der Dichter nunmehr plötzlich selbst als Angehöriger der ziehenden Schar aufträte, an sich ein in arabischen Gedichten nicht unmöglicher Gedankensprung.

[1] An die zwischen den Stämmen Bakr ibn Wâ'il und Minqar ibn Tamîm spielende Affaire dieses Namens bei IAṯîr I 456, 'Iqd III 87, 'Ag. XII 152, die Ende des VI. Jahrhunderts fällt, ist hier natürlich nicht zu denken.

[2] Über diesen Stamm s. o. S. 4, Anm. 1 und S. 6. Nach der auch von Lis. und Tâj vertretenen Variante der Wiener Mufaḍḍaliyyâthandschrift wäre für 'Usayyid einzusetzen ‚sein Schwestersohn'.

[3] Nach dem Kommentar des Marzûqî ist mit al-'Ain das bekannte Quellgebiet des al-Muḥallim in al-Baḥrain gemeint; auch aṣ-Ṣafâ wird von den Geographen als eine in al-Baḥrain liegende Örtlichkeit wiederholt erwähnt. Nach der im bezeichneten Kommentar angeführten Variante hieße es ‚daß 'Usayyid trotz (seiner) Jämmerlichkeit begehrlich nach aṣ-Ṣafâ schaue'.

[4] Var. nach Lis. und Tâj: ‚und Zerstörung anrichtet'.

[5] Das Scholion der Wiener Mufaḍḍaliyyâthandschrift erklärt diesen Halbvers mit den Worten أى لم يكن ممّن يتّجر, während es im Kommentar des Marzûqî heißt يريد أنّه لم يكن راعيًا يأتى الموسم بالشاء والسمن للبيع ولكنّه كان صاحب سلاح وخيل. Danach würde der Dichter die (von den 'Usayyid gestellte?) Zumutung an die Lukaiz, sich in Verhandlungen über den strittigen Gegenstand einzulassen, mit jenen Worten zurückweisen.

[6] Ich gestehe, daß mir der Sinn dieses Halbverses dunkel geblieben ist. Ich habe mich bezüglich der Übersetzung von ضَرَّحَتْ an die Paraphrasierung des

14. Er[1] beherrscht die Masse der Leute derart, daß sie, wenn ihr Befehl (d. h. sein Befehl an sie[2]) kommt, ihre Rosse an der Seite mitführen und (ihm) auf dem Fuße folgen. — — — — —

15. (Ich sporne meine Kamelin an), damit sie mich bringe zu einem, der sein Ansehen nie befleckt hat durch eine Treulosigkeit, und vor dem heuchlerische Schöntuerei nicht groß werden kann.[3] —

16. Es führt sie (die Frauen) mit Umsicht[4] ein großmütiger, milder (Held), schneidig[5] wie die Schärfe des indischen Stahls, ein mächtiges Schwert.[6]

* * *

17. Ihre Vorderbeine bewerfen einander mit dem Schotter und sie zermalmt ihn mit bräunlichem, knirschendem (Hufschuh), wenn der schweigend zu Boden blickende (Reiter) zur Eile antreibt.

III.

Ungleich besser als bei dem vorhergehenden Stücke ist es um den inneren Zusammenhang dieses Gedichtes bestellt; zwar fehlen im Anfang einige Verse, der Fortgang des erhaltenen Teils bis zum vorletzten Verse ist aber wie es scheint lückenlos und ungestört, was freilich die Möglichkeit nicht ausschließt, daß einzelne Verse ausgefallen sind, wie sich aus dem Beispiel des Verses 12 ergibt, den die Hauptquelle, die 'Aṣma'iyyât, nicht hat, und der nur in Ibn Qutaibahs Dichterbuch erhalten ist. Die durch seinen Wegfall entstandene Lücke ist nicht sehr fühlbar, und so könnte z. B. auch zwischen Vers 15 und 16 ein oder mehrere Verse fehlen oder auch nicht.

Marzûqî gehalten. Soll die Stelle bedeuten: Die 'Usayyid haben den Moment benützt, in dem die Lukaiz durch die Pilgerschaft eines Teils der Stammesangehörigen geschwächt waren, um mit ihren Ansprüchen auf aṣ-Ṣafâ hervorzutreten?

[1] Nach Marzûqî wäre damit Lukaiz gemeint mit seinen Bundesgenossen; das scheint mir aber fraglich (vgl. die Einleitung zu diesem Gedicht).

[2] So auch nach Marzûqî.

[3] Vgl. die Fußnote zu III 12.

[4] Wörtlich: ‚auf ein festes Ziel zu', also zielbewußt.

[5] Eine Veränderung der Textlesart أَحَدٌّ in أَحَدَّ läge nah, ist aber nicht durchaus erforderlich.

[6] Var. nach Muf. v. ‚ein scharfsinniger'.

Anders steht es mit dem letzten Verse unseres Textes, der in gar keinem Zusammenhange mit dem Vorangehendem steht und offenbar nur als Marodeur hinterher kommt. Er könnte allenfalls zwischen Vers 12 und 13 gehören, wo er die in der dritten Person gehaltene Lobpreisung des Gönners fortsetzen könnte; doch ist gar nicht ausgeschlossen, daß er überhaupt von jeher den Schluß des Qaṣîdah gebildet hat, wozu er seinem Inhalt nach recht gut geeignet wäre; nur muß dann zwischen ihm und dem Vorangehenden eine ziemlich große Lücke angenommen werden. Im Ganzen läßt sich somit der Gedankengang des Gedichtes leicht und deutlich übersehen; er ist folgender: (Anfang fehlt: Die Geliebte ist fortgezogen und hat mich mit sehnsuchtsvollem Herzen zurückgelassen); ich kann nicht schlafen vor Kummer (1, 2) (doch weg damit; es gibt ja Mittel dagegen); gar oft schon bin ich von einem Gönner zum anderen geritten auf schneller Kamelin (3—6), die durch die furchtbare Anstrengung zum Skelet abgemagert war (7, 8), trotzdem aber unermüdlich weite Wegstrecken zurücklegte, von allen Widerwärtigkeiten ungeschreckt (9, 10), die nicht rastete, bis sie mich zu dir, Sohn Muḥarriqs, der aller Ehren voll ist, gebracht hatte (11, 12); ihr Laḫmiden übertrefft ja an Ruhm alle Fürsten (13) und insbesondere du bist der Ausbund der Gerechtigkeit und Klugheit (14, 15). (Hier wohl eine Lücke; etwa: Wer bringt diesem Fürsten die Kunde, daß mir N. N. das und das zugefügt und mich überdies noch verläumdet hat?) Soll ein solcher Hurensohn einem braven Manne über sein? (16) Wenn ich aber schon leiden soll, so will ich lieber durch dich, Laḫmide, leiden (als durch solchen Kerl) (17). Glaub der Verläumdung nicht und laß mich nicht die Sünden von Leuten entgelten, von denen ich mich losgesagt habe und mit denen mich nichts verbindet (18—20) (Lücke, etwa folgenden Inhalts: drum hilf mir gegen diesen schlechten Kerl, aus verachtetem Stamme; Schmähungen dieses letzteren; aber ich bin euch über, denn ich rufe die Unterstützung des Laḫmiden an) und ich denke, der weist keinen Bittenden ab (21). Alles in allem genommen wird auch dieses Stück ursprünglich nicht unter 35 Verse gezählt haben.

1. Ich wachte und kein Schlummer beschlich meine Augen — wem das begegnet ist, was ich erfahren habe, der kann nicht anders als wachen —

2. Die ganze Nacht kamen die schweifenden Kümmernisse immer wieder zu mir, so wie Spukgestalten das Haupt des Verlassenen umschweben.

3. Manche eilende (Kamelin) hab ich rennen heißen von einem hochgepriesenen[1] (Gönner) zu einem wohlhabenden[2] (Herrn) ohne trennendes Zerwürfnis,[3]

4. (eine Kamelin) die aussieht und an deren Steigbügelbunde man zu sehen glaubt[4] Schreckbilder von den Umrissen eines angehängten Katers;[5]

5. Der Schotter des Felsbodens (der infolge des Aufschlagens ihrer Hufe) in der Nähe ihrer Beinspalten (durcheinanderwirbelt), gleicht den noch unzerkleinerten Splitterabfällen einer mahlenden Mühle;

6. Der Harnfleck gleicht infolge der Bewegung ihrer Hinterbacke[6] dem Haarbunde[7] einer Braut oder den Flügeln eines Habichts,

---

[1] Var. nach Ši'r: ‚von einem lebensklugen'.

[2] Var. nach Ši'r: ‚zu einem hochgepriesenen'; nach Ahlw.: ‚zu einem einzig dastehenden' (?).

[3] d. h. ohne daß ein solches Zerwürfnis die Ursache dieses Wechsels gewesen wäre; in der Lesart bei Ahlw. könnte der zweite Halbvers auch so aufgefaßt werden: ‚zu einem tadellosen, mit durchdringendem Verstande begabten.'

[4] Var. nach L, Muf. B. (Ahlw.), Haffner: ‚man sieht oder es scheint'; nach Muḥ. ‚man könnte sehn, wenn es überhaupt sichtbar wäre'.

[5] مُوَوِّمٍ bei Haffner ist aus Muf. xxxv, 7 herübergenommen; über das Bild vgl. Nöldeke, *Fünf Mo'all.* II. 34.

[6] Nach Ahlwardts Lesung: ‚der Harnfleck vor ihrer Hinterbacke (vom hintenstehenden Beschauer aus gedacht) gleicht etc.'

[7] Var. nach L (Ahlw.): ‚dem Riechbüchschen'; Nöldeke *ZDMG.* LVII 211 möchte diese Lesart der des Textes vorgezogen wissen. Aus seinem eigenen, von mir akzeptierten Verbesserungsvorschlage مِنْ فُتُلٍ (vgl. die vorhergehende Anm.), sowie aus dem weiteren Vergleich mit den Habichtsflügeln, geht aber hervor, daß es hier auf die Bewegung ankommt, nicht auf den Geruch. Das Wort مَلَاثٌ fehlt in obiger Bedeutung in den Wörterbüchern; vgl. jedoch لَاثَ ‚he bound a turban' (Lane); wahrscheinlich haben wir an die herabhängenden, lose flatternden Bandenden zu denken.

7. und sie ist so abgemagert, daß an ihren Sattelriemen die Knopfschlingen des dreifach gedrehten (Gurtes) zusammentreffen, die sich vorher nie begegnet waren,

8. und mein Fuß an der Seite ihres Steigriemens in einer Einsenkung gleich der Erdmulde des brütenden Flughuhns Platz nimmt;

9. sie war zum Niederknien (behufs Besteigung) gebracht worden in einem Talgrund, in dem der Hahn krähte, und war zur Nacht in einer Ebene, arm an Pflanzenwuchs, einer flachen;[1]

10. Da ließ sie sich erschöpft nieder und ließ sich nicht einmal von der Hundsbremse aufschrecken,[2] selbst wenn an ihren Gelenken[3] die Kamellaus[4] hinaufgekrochen wäre.

11. (Diese Kamelin) lief am Abend und am Morgen, wann immer ihr Sattelgurt fest angezogen ward, zu dir, Sohn der Mâ' al-Muzn und Sohn Muḥarriqs;[5]

(12. sie ließ mich den erreichen, der seine Ehre niemals durch eine Treulosigkeit befleckt hat und vor dem heuchlerische Schmeichelei meinerseits nicht groß gezogen werden (= gedeihen) könnte.)[6]

13. Ihr (Laḫmiden) übertrefft die Fürsten der Leute an Ruhm und Frömmigkeit — ja, der Eimer der Freigebigkeit ist gut zum schöpfen infolge des Henkels des Ansehns —

---

[1] Var. nach Jâḥ. ‚einer schnellen' (Kamelin).

[2] Var. nach Jâḥ.: ‚ließ sich nicht ermuntern'.

[3] Var. nach Jâḥ.: ‚in ihrer Liegerstatt'.

[4] Var. nach Muḥ.: ‚selbst als der Durst durch ihre Gelenke schlich.'

[5] Über den Artikel in der Variante bei 'Iqd. vgl. Rothstein, *Laḫmiden* 48 und oben S. 4, Anm. 1. Der dort besprochene ähnliche Vers des Ḥassân ibn Ṯâbit CXXXII 6 (Bombay 54, 3; Tûnîs 67, 18) lautet:

كُجَفْنَةِ ٱلْقَمْقَامِ عَمْرِو بْنِ عَامِرٍ وَأَوْلَادِ مَاءِ ٱلْمُزْنِ وَٱبْنَى مُحَرِّقِ

[6] Dieser Vers ist eine Doublette zu II 15; der Schluß, daß er darum in dem einen oder anderen Gedichte (in welchem, wäre schwer zu sagen) erst nachträglich eingeschoben sein müsse, wäre meines Erachtens voreilig. Die phraseologische Ausdrucksweise der arabischen Dichter legte solche Reprisen schon einmal gebrauchter Wendungen nahe genug und ließ sie gewiß viel weniger armselig erscheinen, als wir zu denken geneigt sind.

14. und du (an-Nu'mân) bist die Stütze der guten Sitte;[1] was du (einmal) gesagt hast, ist gesagt,[2] und was du als Lüge gebrandmarkt hast, an dem kann man nicht festhalten;[3]

15. Wenn sie (andere) verzweifeln, so zeigst du guten Mut, wenn sie geizen, verschwendest du, und wenn sie sich in einer Sache nicht auskennen, dann zeichnest du dich aus und schaffst Klarheit. —

16. Ist es denn Recht — o du, den kein Fluch treffen möge — daß ein Hurensohn mich ohne eine Schuld (meinerseits) mit meinem Speichel ersticke?[4]

17. Wenn ich aber schon gefressen werden soll, so sei (wenigstens du) der (mir) liebste Fresser;[5] wenn aber nicht, so hilf mir, bevor ich zerrissen werde.

18. Willst du mir die Vergehen von Leuten anrechnen, von denen ich mich losgesagt habe?[6] Wenn du mir nicht hilfst vor der Flut, muß ich untergehn.

19. Wenn sie nach der Tihâmah gehn, geh ich nach Najd, nur um ihnen entgegen zu sein, und lenken sie die Vorderreiter des Kriegs nach 'Umân, so ziehe ich ins 'Irâq;[7]

20. Ich bin ihr Schützer nicht und habe mit keinem Brief für sie gebürgt, so daß die Bürgschaft (mich etwa irgendwie) hinderte.[8]

21. Meine Meinung von ihm ist die, daß er keine Gunst verweigert und daß er auch Fernverwandte nicht abweist von sich in seiner Residenz.

---

[1] Var. nach Ši'r und 'Iqd: ‚die Stütze der Leute.'

[2] Var. nach 'Iqd: ‚sagen auch wir.'

[3] Var. nach Ši'r und 'Iqd: ‚kann nicht mehr als wahr gelten.'

[4] Über den Sinn dieser Redensart vgl. Hell, *Das Leben des Farazdaq*, S. 43.

[5] Var. nach Ši'r, 'Ainî (Ahlw.) und IAṯîr: ‚so sei du mein Fresser.'

[6] Var. nach 'Alfâẓ: ‚von denen du dich losgesagt hast.'

[7] Die Varianten nach Iṣlâh, Jauh., Lis. und Tâj drehen den Sinn zur Anrede an die, von denen er sich lossagt: ‚Wenn ihr nach Tihâmah geht, so gehe ich nach Najd u. s. w.'

[8] Der Vers ist ein sehr gewichtiges Zeugnis für die Verbreitung der Schreibkunst im alten Arabien, wenn ein solches überhaupt noch nottut.

IV.

In der Wiener Handschrift der Mufaḍḍaliyyât steht unmittelbar vor unserem Gedichte II ein sechszeiliges Stück[1] mit der Überschrift وقال يزيد بن خَذَّاقٍ وتروى للممزّق; es lautet (mit einer Ergänzung aus 'Iqd II 10 und mit Verbesserungen aus al-'Askarîs Jamharat-al-'amṯâl (Kairo) 256, wo aber beidemale von einer allfälligen Autorschaft al-Mumazzaqs nicht die Rede ist):

١ هَلْ لِلْفَتَى مِنْ بَنَاتِ ٱلدَّهْرِ مِن وَّاقِى أَمْ هَلْ لَهُ مِنْ حِمَامِ ٱلْمَوْتِ مِن رَّاقِى
٢ كَأَنَّنِى قَدْ رَمَانِى ٱلدَّهْرُ مِنْ عُرُضٍ بِنَافِذَاتٍ بِلَا رِيشٍ وَّأَفْوَاقِ[2]
٣ إِذْ غَمَّضُونِى وَمَا غُمِّضْتُ[3] مِن وَّسَنٍ وَّقَالَ قَائِلُهُمْ أَوْدَى ٱبْنُ خَذَّاقِ[4]
٤ وَرَجَّلُونِى وَمَا رُجِّلْتُ[5] مِنْ شَعَثٍ وأَلْبَسُونِى ثِيَابًا غَيْرَ أَخْلَاقِ
٥ (وَطَيَّبُونِى وَقَالُوا أَيُّمَا رَجُلٍ وَّأَدْرَجُونِى كَأَنِّى طَىُّ مِخْرَاقِ)
٦ وَأَرْسَلُوا قَيْنَةً[6] مِّنْ خَيْرِهِمْ حَسَبًا لِّيُسْنِدُوا فِى ضَرِيحِ ٱلتُّرْبِ[7] أَطْبَاقِى
٧ هَوِّنْ عَلَيْكَ وَلَا تَوْلَعْ بِإِشْفَاقِ[8] فَإِنَّمَا مَالُنَا لِلْوَارِثِ[9] ٱلْبَاقِى[10]

Wie aus dem dritten Verse dieses Stückes sofort ersichtlich ist, beruht die Zuweisung an al-Mumazzaq auf einer Gedankenlosigkeit des Sammlers, denn der Dichter bezeichnet sich ausdrücklich als Sohn des Ḫaḏḏâq; wir können aber gleichwohl erkennen, wie al-Mufaḍḍal zu diesem Irrtum gekommen ist. Der Vers des al-Mumazzaq nämlich, den wir in dieser Nummer behandeln, stimmt

---

[1] In der Berliner Handschrift fehlt es.

[2] 'Askarî وأطراق.

[3] Muf. V. غُمِّضَتْ.

[4] Im 'Iqd lautet der Vers:

وقسّموا المال وارفضّت عوائدهم وقال قائلهم مات ابن خذّاق

bei 'Askarî ebenso, nur غوائبهم für عوائدهم.

[5] Muf. V. ورَحّلونِى وما رُحِّلْتُ; 'Askarî قد رجّلونى وما رجّلت; 'Iqd: قد رجّلوني وما بالشعر.

[6] 'Iqd فتية.

[7] 'Iqd القبر.

[8] Der Doppelreim an dieser unverdächtigen Stelle ist sehr merkwürdig.

[9] Muf. V. للواجِدِ.

[10] Die Reihenfolge der Verse in 'Iqd ist: 1. 4. 5. 6. 3. 7.; bei 'Askarî: 1. 4. 3. 7. 2.

nicht nur im Metrum und Reimwort, sondern auch im allgemeinen Inhalt mit dem sechsten Verse des Yazîd ibn Ḥaḏḏaq überein und dürfte zu jener Verwechslung Anlaß gegeben haben, umsomehr als er der einzige ist, den das Interesse der Philologen aus jener Qaṣîdah al-Mumazzaq's uns erhalten hat.

‚Dann rufen sie um meinetwillen die Leute zusammen und waschen mit Kreuzdornöl und Wasser meinen Leib und meine Wirbelknochen.'

V.

1. Sag nicht ‚ja', wenn du im Ernste es nicht willst,
   daß zum guten Ende das Versprochne führ';
2. Hast du ‚ja' einmal gesagt, dann knüpf die Tat
   gleich ans Wort: gebrochnes Wort ist Schande dir.

VI.

Diese beiden Verse werden vom Sayyid Murtaḍâ in den Ḡurar mit dem Bemerken zitiert, daß sie auch dem Mu'aqqir zugeschrieben würden. Dieser Dichter, der über die Affaire von Jabalah mehrere Lieder gedichtet hat ('Aḡ. x 37 ff.) heißt mit vollem Namen Sufyân ibn 'Aus ibn Ḥimâr ibn al-Mu'aqqir al-Bâriqî und muß nach allem zu schließen Zeitgenosse des 'Amr ibn Hind gewesen sein. Es ist mir nicht gelungen, unter den von ihm erhaltenen Liedern oder Einzelversen solche mit Reim und Metrum des hier behandelten Stückes zu finden; die Frage nach dessen Echtheit muß sonach offen bleiben. Die beiden Verse bilden den Beginn einer Qaṣîdah; formell merkwürdig ist das wenn auch nicht streng reimende, so doch engstens gleichtönende Ende der ersten Hälfte des zweiten Verses. Inhaltlich interessant wäre der Anklang an die faustischen ‚zwei Seelen', in demselben Vers, wenn nicht aller Grund zu der Annahme vorhanden wäre, daß diese نَفْسَانِ ganz materiell als ‚Hauch' — allerdings von Nachtgespenstern — aufzufassen seien.

1. Wer (hilft nun) einem Auge,[1] das seine Entzündung krank gemacht und seine Sorgen nach dem Einschlafen wieder aufgeweckt haben?

[1] Var. ‚einer Seele'.

2. Die ganze Nacht durch haben ihm zwei Seelen (?) seine Sorgen immer weiter ausgesponnen;[1] die eine mahnte es zur Geduld,[2] die andere machte ihm Vorwürfe.[3]

VII.

Sie sitzen auf ihren Weibersätteln mit langen Stirn- und Seitenlocken.

VIII.

Dieses Stück ist wie das I. einem Abschnitte der Ḥamâsah von al-Buḥturî entnommen, der zeigen will, wie die Unabwendbarkeit des Schicksals von verschiedenen Dichtern behandelt worden ist. Für uns ist diese Zusammenstellung deswegen von Wert, weil in einigen der zitierten Gedichte sich in der Behandlung des bezeichneten Gegenstandes eine fast wörtliche Übereinstimmung zeigt, die weit über bloße dichterische Nachahmung hinausgeht und zu der Annahme eines vielfach wiederholten litterarischen Diebstahls verleiten müßte, wenn wir nicht wüßten, daß sich in der altarabischen Poesie gewisse Bilder und Gedankenverbindungen in bestimmte typische Redewendungen einzukleiden pflegten, die mit leichten individuellen Variationen zu den verschiedensten Zeiten immer wiederkehren, sobald der Dichter den betreffenden Gegenstand berührt.[4] An der hier nach al-Buḥturî gemachten Zusammenstellung solcher Stücke, die das oben angegebene Thema betreffen, kann man ersehen, wie wenig sich im Wesentlichen der hier gebrauchte Typus im Lauf der Zeit geändert hat. Merkwürdigerweise spielt der Stamm des al-Mummazzaq, ʿAbd-al-Qais, in dieser Zusammenstellung eine besondere Rolle, denn außer unserem Dichter sind hier noch zwei ʿAbditen vertreten, während die drei übrigen Stellen Dichtern aus verschiedenen anderen Stämmen angehören. Es zeigt sich auch, daß die vier Stellen der drei ʿAbditen untereinander eine größere wörtliche Übereinstimmung zeigen, als

---

[1] هَتَّا für هَتَّنَا.

[2] Oder ‚wollte es besänftigen'.

[3] Oder ‚erregte es'.

[4] Vgl. Goldziher, *ZDMG* xlvi 43.

mit denen der fremden Dichter und als diese unter sich. Man könnte dadurch auf den Gedanken gebracht werden, daß die bestimmte Wendung und Einkleidung des Bildes eine Art von Stammeseigentum der 'Abd-al-Qais gebildet habe. Ob etwa al-Mummazzaq der Schöpfer dieser Form gewesen ist, entzieht sich natürlich unserer Kenntnis.

Die von al-Buḥturî neben den beiden Stücken al-Mumazzaqs zitierten Stellen sind folgende:

Ta'labah ibn Ḥazn al-'Abdî:[1]

لَوْ كُنْتُ فِي غُمْدَانَ يَحْرُسُ بَابَهُ أَرَاجِيلُ أَحْبُوشٍ وَأَسْوَدُ آلِفُ
إِذًا لَأَتَتْنِي حَيْثُ كُنْتُ مَنِيَّتِي يَحُثُّ بِهَا هَادٍ إِلَيَّ وَقَائِفُ

Ein ungenannter 'Abdite:

وَلَوْ كُنْتُ فِي أَعْلَى عَمَايَةَ يَافِعًا مَعَ ٱلْعُصْمِ دُونِي صَخْرُهَا وَحُيُودُهَا
إِذَا لَأَتَتْنِي حَيْثُ كُنْتُ مَنِيَّتِي يَحُثُّ بِهَا هَادٍ إِلَيَّ يَقُودُهَا

Diese beiden Stellen 'abditischer Dichter stimmen wie man sieht fast wörtlich mit den beiden Stücken I und VIII von al-Mumazzaq

[1] Die Stelle ist schon in alter Zeit in den Dîwân des 'Aus ibn Ḥajar aufgenommen worden; die Vorlage des as-Suyûṭi enthielt sie, denn er führt zu den beiden Versen eine ausdrücklich aus dem Kommentar des Dîwâns 'Aus ibn Ḥajar entnommene Stelle an (vgl. meine Ausgabe S. 57 und die Fußnote zu XXIII 10 und 11 der Übersetzung). Auch Bakrî 432 nennt 'Aus als Dichter. In der Quelle des 'Abkâriyûs, der er das betreffende Gedicht des 'Aus für seine Ausgabe der Jamharah entnommen hat (vgl. 'Aus ibn Ḥajar S. 57), fehlten aber bezeichnenderweise die beiden Verse. Von den Varianten bei 'Aus gegen den obigen Text sei hier hervorgehoben: 'Aus غُمْدَانَ ;زَيْمَانَ 'Aus وَأَسْوَدُ ;وَأَغْضَفُ 'Aus إِلَيَّ وَقَائِفُ لِأُثْرِيَ قَائِفُ. Über die südarabische Burg Ġumdân vgl. D. H. Müller, *Südar. Studien* I 8 ff. und 17 f. Die abessinische Wache am Tore von Raimân erwähnt auch al-'A'šâ in einer Yâq. II 889, 2 angeführten Stelle, die vielleicht durch Verwechselung den Anlaß zu der Variante nach 'Aus XXIII 10 gegeben hat; doch ist es auffallend, daß Raimân, das ausdrücklich als eine Burg im Gebiete der 'Abd-al-Qais erwähnt wird (Wüstenfeld, *Reg. z. d. gen. Tab.* 30) in den Versen des 'Abditen durch das südarabische Ġumdân ersetzt ist. Ich gebe hier noch den Versuch einer metrischen Übersetzung der Verse des Ta'labah:

Und säß in Ġumdân ich auch, an des Toren Wache steht
die Schar der Äthiopen und ein schwarzfellger Kettenhund,
Gewiß, mein Geschick ereilte mich, wo ich immer bin,
in Eile geführt zu mir von spürkundgem Vorstehhund.

überein; dagegen fassen die folgenden Zitate den gleichen Gedanken in andere Formen, die phraseologisch gleichwohl mit jener zusammengehören.

'Âmir (ibn al-Majnûn[1]) al-Jarmî:

وَلَوْ أَنِّي حَلَلْتُ بِـذِي دُرُوءٍ يَّبِيتُ عَلَى مَنَاكِبِهِ ٱلضَّرِيبُ
مُزِلَّ ٱلْمُرْتَقَى لِلرِّيحِ فِيـهِ غِنَاءٌ بِٱلْأَصَائِلِ أَوْ نَحِيـبُ
إِذَا لَسَعَتْ لِيَ ٱلْأَيَّامُ حَتَّى تَحُلَّ عَلَيَّ فَاقِرَةٌ ذَنُـوبُ
وَلَا يَبْقِي لِرَيْبِ ٱلدَّهْـرِ إِلَّا يَرَمْرَمُ أَوْ عَمَايَةُ أَوْ عَسِيـبُ

Al-Muḥabbal as-Sa'dî:[2]

وَتَقُولُ عَاذِلَتِي وَلَيْسَ لَهَـا بِعَدٍ وَّلَا مَا بَعْدَهُ عِلْـمُ
إِنَّ ٱلثَّرَاءَ هُوَ ٱلْخُلُـودُ وَإِ نَّ ٱلْمَرْءَ يَكْرِبُ يَوْمَهُ ٱلْعُدَمُ
إِنِّي وَجَدِّكِ مَا تُخَلِّدُنِـي مِائَةٌ يَّطِيرُ عِفَاؤُهَـا أُدَمُ
وَلَئِنْ بَنَيْتِ لِيَ ٱلْمُشَقَّرَ فِي هَضْبٍ تُقَصِّرُ دُونَهُ ٱلْعُصُـمُ
لَتُنَقِّبَنَّ عَنِّي ٱلْمَنِيَّـةُ إِ نَّ ٱللَّهَ لَيْسَ كَحُكْمِهِ حُكْـمُ

'Abû Ḏu'aib:

يَقُـولُونَ لِي لَوْ كَانَ بِٱلرَّمْلِ لَمْ يَمُتْ نَسِيبَهُ وَٱلطَّرَّاقَ يَكْذِبُ قِيلُهَـا
لَـوْ أَنَّنِي ٱسْتَوْدَعْتُهُ ٱلشَّمْسَ لَٱرْتَقَتْ إِلَيْهِ ٱلْمَنَايَا عَيْنُهَا أَوْ رَسُولُهَـا

Wie man sieht, steigert sich in allen diesen Stellen die Festigkeit und Sicherheit des Zufluchtsortes; während bei al-Mumazzaq und Ṯa'labah als solcher einfach ein festes Haus, dann ein bestimmtes Schloß genannt wird, nennen der anonyme 'Abdit und 'Âmir hohes Gebirge; al-Muḥabbal nimmt das Schloß al-Mušaqqar und versetzt es auf ein solches Gebirg, 'Abû Ḏu'aib endlich steigt gar bis zur Sonne empor. Nun die Übersetzung unseres Stückes:

1. Und verweilt' ich in Ǧumdân und hielte mich dort versteckt und es wäre jeglicher Zugang dort vermacht mit Lehm,

[1] Vgl. 'Ag. III 17.

[2] Vgl. Muf. (Thorb.) XI 35—39.

2. Und ich hätte dort nach Belieben auch einen guten Trunk
und der Speisen gnug, so erreicht der Tod mich trotz alledem.[1]

Nachträge zu Ma'n ibn 'Aus.

(Band xvii, Seite 246 ff. dieser Zeitschrift.)

Die folgenden Notizen und Verbesserungen zu meiner Studie über Ma'n ibn 'Aus, die den ersten Teil dieser ‚Beiträge' bildet, sind mir von den Herren de Goeje (G.), Goldzieher (Go.) und Nöldeke (N.) zur Verfügung gestellt worden, wofür ich ihnen herzlichen Dank sage. Nöldeke hat übrigens selbst eine Rezension der Schwarz'schen Ausgabe *Z. f. A.* xvii. 274—280 veröffentlicht, auf die ich in meiner Studie nicht mehr reflektieren konnte.

Fragm. I. **1.** ‚Da شاعب (Reimwort) meines Erachtens nur Nominativ sein kann als فاعل zu يُدانِيه (das sonst in der Luft stände) — شاعبُ الصدع ist ja der, welcher einen Riß abschließt — V. 2 aber بالعقارب nur Genitiv sein kann, so lese ich شاعبٌ und بالعقاربْ' (N.). — ‚Man erwartet شاعبُ. Vielleicht شاعبِ: للمجاورة wie die Grammatiker sagen' (G.). — **2.** l. الغِشّ (N. G.).

II. ‚**1** und **2** sind von V. 3 zu trennen. V. 3 ist offenbar wieder Anfang eines Gedichts' (N.). — **4.** l. فَمُنْحَرَفَ (G.). — **5.** ‚اللَّفِ ist grammatisch nicht möglich, da sein Attribut indeterminiert ist. أنفِ ('Aḡ.) wird hier = أنف الربيع „das erste Grün" sein; s. 'Aṣma'î Wuḥuš 20 f.' (N.) — l. مختلط (Ḥâl-Akkusativ) (G.).

III. **3.** ‚Sehr interessiert mich النوائح; das muß wohl ein Versammlungsplatz für die Totenklage gewesen sein' (Go.). — **6.** l. إلّا Druckf. für ألا (Go.).

V. **5.** l. تَقْرَبَنْ (N.) — l. العُلَى (G.).

---

[1] Bei v. Hammer, *Litteraturgeschichte der Araber* iv 790:

Wenn ich in Gomdān säß, und alle Spalten
Verklebet wären fest mit festem Thon,
Und hätte ich des Weins so viel ich wünschte
So würde führen mich der Tod davon.

VI. ‚Da V. 3 als Reimwort nur الكُورُ ‚der Kamelsattel' paßt, so ist auch ثُورُ und وَمُورُ zu lesen. ثُوَر als Frauenname wäre auch kaum denkbar. Ein Name ثُور ist mir freilich auch nicht bekannt. Es könnte für ثُؤُر stehn. Aber das ث ist ja nicht sicher. مُور ist vielleicht in der üblichen Bedeutung „Sandwehn". مُيَّل würde ich auf die Haare beziehen: „auf dem Kopfe flogen die Haare zur Seite und er war voll Staub". Doch kann مُور auch ein Plural sein. Sicher bin ich des Verses nicht. Aber das ـُو halte ich fest.' (N.) Ich hatte الكُوَرُ mit Schwarz p. 13, Nr. 5 als ‚Kopfbund' gefaßt; allein die Gründe, die Nöldeke für مُورُ anführt, entscheiden auch für الكُورُ ‚der Kamelsattel'. Der Frauenname in V. 1 wird dann mit Ma'âhid نُورُ zu lesen sein, womit alle Schwierigkeiten gelöst sind.

VII. **2.** l. الآنَ (G.). — **4.** إذْ نُبَا l. إذ بِنَا (G.). — **5.** l. تُؤَدَّى (N. G.).

IX. **1.** l. وَرِثْنَا (N. G.). — **2.** l. بُنَاةُ السُّوء (N.).

XI. **2.** l. أنْ تُسْتَعَارُ (N.).

XII. **2.** Druckfehler für وَّأُوثِرُ (G.).

XIII. **8.** Druckfehler für تَضَمَّنَهَا (N.). — **10.** scheint mir nur لَيِّنٌ وادِعُ العَصا möglich. Die zweite Vershälfte verstehe ich nicht. Zu سَاجَلَ im eigentlichen Sinne vgl. das Scholion zu Ḥuṭ. xvi 9. ها kann nur auf العصا gehn. Aber ich komme doch nicht zu einem klaren Sinn' (N.).

XV. **1.** Druckfehler für دَعَانِى (G.). — **2.** l. والحَرْبَ (N. G.). — **3.** l. فَلَمَّا أَبَى (G.). — يَرْجِعْ (N. G.). — **4.** l. فَبُعْدًا (N. G.). — مُخْتَارَ (G.).

XIX. **2.** l. وَرِثْنَاهَا (N. G.). — **3.** وَرِثْنَا (N. G.). — **4.** l. مِنَّا سَبِينَا سُبِينَا (N.); مُتَنَاسِبِينَا (G.). — **5.** l. مَذْجِجَ (N. G.). — **6.** l. قَادِرِينَا (N. G.). — **7.** l. نُكَذِّبَ (G.). — l. نَسْأَلُهُمْ أن يُمَهِّلُونَا (G.). — **8.** l. شَعَاعًا (N. G.).

Dîwân IV. **3.** (S. 263) غروبه, hat aber der Kommentator und scheint mir unbedingt richtig' (G.). Ich halte die Lesung auch nicht für unrichtig, sondern bezweifle nur trotz der Angabe des Kommentars die Nötigung zu einer Änderung des handschriftlichen Verstextes. Diskrepanzen zwischen Text und Kommentar finden sich in arabischen Werken häufig genug. — **4.** ‚Nein, يَدْرِ ist richtig. Ihr Bauch hat noch keine Schwangerschaft gekannt' (G.). Meine Auf-

fassung dagegen ist: ihr Bauch hat noch keine Schwangerschaft gezeigt. — ‚13. muß عِظَامَ مَقِيلِ gelesen werden. مَقِيلُ الهامةِ ist poetischer Ausdruck für الرأس, vgl. z. B. Lis. xiv 97. Der Kommentator hat richtig عظام الرُّؤوس‘ (G.). — Note t (S. 264): ‚Es ist einfach وكأنْ zu lesen; so hat man ein Kâmil und einen guten Sinn‘ (G.). — **26.** Weitere Belege für den Gebrauch der Peitsche hat Goldziher zu Ḫuṭ. vii 20 zusammengestellt.

VI. **7.** (S. 265.) ‚Ich vermute, daß der Text واحتقر hatte, was der Kommentator durch عليه هوّن erklärte. In Ihrer Erklärung müßte هوّر = تهوّر sein‘ (G.).

XI. **28.** (S. 266.) ‚تُرَيْنَ ist meines Erachtens die richtige Lesart. رأى hat hier die Bedeutung ‚der Meinung sein‘ (G.).

XXI. **12.** (S. 268.) ‚Wenn man جَلَّى ٱلْخَبْلَ ... جَهْلِى liest, ist, meine ich, alles richtig‘ (G.).

Eine äthiopische Zaubergebetrolle im Museum der Stadt Wels.

Von

N. Rhodokanakis.

An das Orientalische Institut der Universität in Wien gelangte im Oktober 1903 von der Stadtgemeindevorstehung Wels eine Pergamentrolle, über deren Bedeutung und etwaigen wissenschaftlichen Wert Mitteilungen erbeten wurden. Diese Pergamentrolle, welche dem Museum jener Stadt zugewendet worden ist, hat sich in einem dortigen Bürgershause befunden; doch blieb ihre weitere Provenienz unbekannt. Mein verehrter Lehrer, Herr Hofr. Prof. D. H. Müller, überließ mir das zu bestimmende Objekt zur Untersuchung und Berichterstattung. Da sich die Pergamentrolle als eine äthiopische Zaubergebetrolle zu erkennen gab, die neben einem regelrechten Hokuspokuszauber auch eine strophisch gegliederte Hymne (ሰላም) enthielt, glaubte ich über dieses Schriftstück auch öffentlich berichten zu dürfen, umsomehr, als die Hymne zwar nach einer anderen Vorlage schon von E. A. W. Budge in seiner trefflichen Ausgabe von Lady Meux' Mss. 2—5[1] herausgegeben und übersetzt worden,[2] der Welser Text aber um zwei Strophen[3] länger ist und auch sonst manche Variante bietet, die das Textverständnis fördern kann.

Äußerlich läßt sich diese Pergamentrolle folgendermaßen beschreiben und bestimmen. Breite: 6·5 *cm*; Höhe: 61·8 *cm*. Oben in

[1] Im Folgenden abgekürzt: LM.

[2] Äthiopischer Text: p. 109 Col. a (III); Übersetzung p. 217.

[3] Vgl. weiter unten, p. 37, Strophe 6 und 7, die in LM fehlen.

unglaublich roher farbiger Zeichnung (hellgelb, hellroth, schwarz) ein Engel[1] mit ausgebreitetem Flügelpaar, in der Rechten das gezückte Schwert hoch haltend.[2] Für den äthiopischen Zeichner charakteristisch ist die Stellung der sandalenbekleideten Füße, an denen durch schwarze Striche Riemen angedeutet werden; es sind nämlich beide nach Einer Richtung, und zwar nach rechts (vom Beschauer) gewendet.[3] Oben ist das Bild eingerahmt von zwei Reihen offener Augen, sechs in der ersten, sieben in der zweiten Reihe, als Symbol der Wachsamkeit gegen böse Geister;[4] unten durch das in äthiopischen Handschriftenminiaturen immer wiederkehrende Flechtornament,[5] das in den Farben der Zeichnung gehalten ist. Darunter folgt in 91 Zeilen der Text. Dieser zerfällt in zwei Teile; die ersten 49 Zeilen[6] nimmt das eigentliche Zaubergebet in Anspruch, während der Rest[7] auf den Hymnus kommt. Das Ganze ist unten durch ein weiteres Ornament abgeschlossen: drei fast quadratische Rechtecke mit doppelt gezogenen Diagonalen, um deren Kreuzungspunkte sich je ein Vierblatt mit je einem schwarzen Kern in der Mitte jedes Blattes lagert.

Über das Wesen der äthiop. Zaubergebete und den Zweck der nicht eben seltenen Zauberrollen, von denen eine uns hier vorliegt, findet man in LUDOLF's *Historia Aethiopica*, Buch III, Kap. IV g. E., ferner in LM (2—5), p. L ff. der Einleitung manches Interessante. Wie verbreitet unter den Äthiopen solcher Hokuspokus war und wie sehr wir leider berechtigt sind, ihm in der äthiop. Literatur den Rang einer sehr gesuchten Ware einzuräumen, zeigt ein Blick auf die Indizes der gedruckten Handschriftenkataloge. Übersetzbar ist in solchen Zaubersprüchen das Wenigste, weshalb ich im

---

[1] Wohl Phânû'êl, dem der Hymnus gilt; vgl. weiter unten p. 34 ff.

[2] Vgl. Strophe 4 p. 36.

[3] Vgl. die Miniaturen im Codex aethiop. Vindob. 21, fol. 58ᵛ, 84ᵛ, 107ᵛ.

[4] Vgl. den Hymnus an den መልአክ ፡ ዐይን im Cod. aeth. Vind. 12, fol. 121ʳ und ᵛ.

[5] Vgl. LADY MEUX' Ms. Nr 1, p. XXI f. und XXXVII.

[6] Zeile 1—4 rot.

[7] Zeile 49 Mitte—52 Mitte rot.

Folgenden bloß den Text des Welser Zaubergebetes in der Urschrift mitteile und die Übersetzung der wenigen Sätze, die einen Sinn geben, in die Anmerkungen verweise. Das Gebet selbst bezweckte die Fesselung böser Geister,[1] vor welchen unsere Rolle, wie wir später sehen werden, eine Frau schützen sollte.

በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ብርሃን ፡ በእንተ ፡ ማእሰር[2] ፡ ለሰይጣን ፡ አስማተ ፡ ጎያለ[3] ፡ ዘስሙ[4] ፡ ሸፒራ ፡ አሸፒራን ፡ ጐጐለሸን ፡ ጨጨጨር ፡ ጨበ ፡ መሸሐቤ ፡ ጋርርቡጋር [፡] መዓቱን ፡ ፈጨፈጨን ፡ ዘቆርዓ ፡ ይትቀጠቀጥ[5] ፡ ጀጀያ ፡ መሸብር[6] ፡ ይያሸኃብጡጡን ፡ አላ ፡ ፈርደን ፡ አዚዝ[7] ፡ ዘፈርደን ፡ ዋጋርብብል ፡ ያጋርዎ ፡ ቀጸማ ፡ ቀለማ ፡ ዘለሊሁ ፡ ፈልፈለት[8] ፡ ጨግሮስ ፡ ለሴቃ ፡ ሸርማን ፡ በጺቃ ፡ ሸርማን ፡ ግፋኤል ፡ ያአግር ፡ የአስር ፡ ጊ ጊዜ[9] ፡ ይትአሰር ፡ ጊ ጊዜ[10] ፡ የዐቅድ ፡ ጊ ጊዜ[11] ፡ ይትዐቀድ ፡ ጊ ጊዜ[11] ፡ ዝጋኔን ፡ ዘብርት ፡ ወዘልሁክት[12] ፡ ኵሎሙ ፡ መፍቅድየ ፡ ዘተንብአ ፡ ወዘተሰውረ[13] ፡ ይትከሠትን ፡ ገሃደ ፡ በጎይለ[14] ፡ ዝንቱ ፡ አስማቲክ[15] ፡ በዱሃም ፡ ፍዘዙ ፡ በዱ

---

[1] Vgl. LM, p. 108, 1: ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ማዕሰር ፡ አጋንን ፡

[2] In der Vorlage: ማዕስር ፡

[3] ጎያለ ፡

[4] Im Namen Gottes, des Lichts. Zur Fesselung des Satans wirksame Namen; dessen Name ist:

[5] Er wird zertrümmert.

[6] መስብር nach Dillmann WB. s. v.: instrumentum quo ossa franguntur. Vgl. auch LM, p. 109 der Texte, VI, Anfang.

[7] عزيز ? Vgl. እልመክኑን = المكنون im Cod. aeth. Vind. 7, fol. 5ᵛ.

[8] ዘለሊሃ od. ፈልፈለ (?) Welche(r) selbst hervorgesprudelt ist (?).

[9] In der Vorlage ist የአስር sechsmal ausgeschrieben; ich habe die Wiederholungszahl unbedenklich in 7 verändert; vgl. weiter unten Note 11.

[10] In der Vorlage achtmal. Vgl. die vorangehende und folgende Note.

[11] In der Vorlage የአቅድ und ይትአቀድ ፡ bezw. ይትዓቀድ ፡ siebenmal ausgeschrieben.

[12] Vielleicht ወዘልህብት zu lesen? Vgl. weiter unten Note 15 und LM, p. LI der Einl. unten. Möglich wäre auch: ወዘልሕኵት ።

[13] Vorlage: ወዘተሠወረ ፡

[14] በጎይለ ፡

[15] Er fesselt (siebenmal), er wird gefesselt (siebenmal), er bindet (siebenmal), er wird gebunden (siebenmal) dieser Dämon des Erzes (vgl. LM, Einl. p. LI) und des Feuerglühenden (? vgl. oben N. 12). Alle meine Wünsche (l. መፍቅዳትየ ፡?),

ሃም፡ቅዘዙ[1]፡በዱሃም፡ንበቡ[2]፡ያመኮችር፡ያፈኮቶር፡መቅልም፡መቅስም፡ ወይራ[፡]ወይሩን፡አበይቅ፡በቀለዱ፡ተቀለድ፡አንተ፡በርያ[3]፡ዘሼምሹም፡ ወበርያ፡ዘጸለም፡በቃለ፡ሕድ[4]፡ተአስር[5]፡ኪልቂደን፡ኪልቂደን፡በጎ ይለ[6]፡ዝንቱ፡አስማቲከ፡በከመ፡አንሣእከ፡ለአልዓዛር፡[ፈውስ][7]፡ዘንተ፡ ሥጋ፡ወዘንተ፡ነፍስ[8]፡ወገጹ[9]፡ዘፍጹም[10]፡በጽልመት፡ፈርሀ[11]፡ወደን ገፀ፡ዲያብሎስ፡ርእዮ፡ብሑተ፡ልደት፡በሥጋ፡አምላክ፡በሲኦል[12]፡እስመ፡ አድኅና፡በዝ፡ስምከ፡አድኅ[ና]፡ለአመትከ፡////////[13]

---

das Verborgene und das Verhüllte, wird uns offenkundig enthüllt durch die Kraft dieser deiner Namen.

[1] Vgl. ተቀዘዙ in LM, p. 109, N^{r} VI der äth. Texte.

[2] ንብቡ፡ sprechet?

[3] Name eines Dämons. Vgl. Cod. aeth. Vind. 7, fol. 34^{v}, 43^{r}, 48^{v}, ferner LM, p. 108, N^{r} I, unten u. ö. bald በርያ፡, bald በ"፡ geschrieben; im Cod. Vind. stets ብ"፡ (vgl. ብርያል፡ nomen Satanae bei DILLMANN s. v.?).

[4] L. ዋሕድ?

[5] ተዓሰር፡ d. h. Du Barjâ, welcher . . . und du B., der finstere, durch das Wort des Einzigen (Gottes?) fesselst du . . . [l. ትትአሰር፡?].

[6] በኃይለ፡

[7] Fehlt in der Vorlage. Eventuell: አድኅን፡

[8] Durch die Kraft dieser deiner Namen, wie du den Lazarus auferweckt hast, [so heile] diesen Leib und diese Seele.

[9] ወገፀ፡

[10] ዘፍጽም፡

[11] ፈርሃ፡

[12] Vgl. LM, 111 oben: ወገፀ፡ዘፍፁም፡በፅልት (sic)፡ፈርሐ፡ወደን ገፀ፡ደብሎ (sic)፡ und Cod. aeth. Vind. 7, fol. 49^{v}: ወገጹ፡ዘፍጹም፡በጽል መት፡ፈርሃ፡ወደንገጸ፡ዲያብሎስ፡ርእዮ፡ብሁተ፡ልደት፡በሥጋ፡አም ላክ፡በሲዖል፡ etc. Und (er), dessen Gesicht, voran (eig. gestirnt) ist in der Finsternis, (nämlich) der Teufel, fürchtete und erschrak, als er sah den Eingebornen mit dem Leibe (?) Gottes in der Unterwelt . . . (?).

[13] In der Vorlage steht: ወለላ፡ und über dem በስመ፡", womit in derselben Zeile der Hymnus beginnt, nochmals: ለለ፡ Die Rolle selbst schließt: ወለላ[፡]አቅሌስያ፡, doch könnte die erste Gruppe in der letzten Zeile des Pergaments auch ወሰላ፡ oder: ወከላ፡ gelesen werden. Ist vielleicht: ወለተ፡ አቅሌስያ፡ (Tochter der Kirche) der Name der Frau zu lesen, welcher diese Zauberrolle gehörte? Die letzten Worte dürften bedeuten: ‚Da er sie erlöst hat [sc. Christus diese Frau, wie die Menschheit überhaupt, durch seinen Abstieg in den Hades, vgl. Note 12], so erlöse kraft dieses deines Namens deine Magd NN.'

Wichtiger als dieser erste Teil der Welser Zauberrolle ist für uns die an das eigentliche Zaubergebet sich anschließende Hymne an den Engel Phânû'êl.[1] Sie gehört jener bekannten,[2] innerhalb der äthiopischen Literatur ganz eigenartigen poetischen Gattung an, deren genaue Durchforschung manchen Aufschluß über die Quellen, den Ursprung und die Entwicklung der äthiopischen Literatur geben dürfte, indem sich vielleicht gerade in dieser Dichtungsart unter allerlei fremdem Einschlag[3] das altsemitische Urgewebe wird aufzeigen lassen. Wie stark auch diese Literaturgattung in Äthiopien verbreitet war,[4] mag uns wieder ein Blick auf die Indizes der verschiedenen Handschriftenkataloge zeigen. Auch der Bestand der Wiener k. k. Hofbibliothek an äthiopischen Handschriften,[5] die ich zur Herstellung eines catalogue raisonné einer genauen Durchsicht unterzogen habe, erwies sich als in dieser Hinsicht sehr reichhaltig. Wie in fast allen Handschriften, so sind auch auf unserer Pergamentrolle die durch den von Strophe zu Strophe wechselnden Reim und durch Kehrverse gesicherten Stichen und Strophen[6] graphisch nicht abgeteilt. In sorgfältiger geschriebenen Manuskripten ist aber die Interpunktion nach den einzelnen Versen besonders markiert und der Beginn der Strophe rot geschrieben. In unserer Rolle fehlen auch diese Merkmale.

---

[1] Vgl. eine Hymne an denselben, die jedoch, nach dem Anfangsvers zu schließen, mit der unseren nicht identisch sein dürfte, in W. WRIGHT's Katalog äth. Hss. Nr 189, 24; ferner Cat. cod. mss. or. qui in M. Britt. ass. III. DILLMANN, Cod. aeth. Nr 74, p. 60, Col. 2 oben; und im Buch *Henoch*, Cap. 40, 9; 54, 6; 71, 8.

[2] Schon LUDOLF hat im III. Buche seiner *Historia aethiopica* (Cap. IIX zu Anfang) einige ሰላም-Strophen mitgeteilt. Vgl. auch A. DILLMANN's *Chrest. aeth.* p. XIII f. und p. 136 c) 147 d).

[3] Vgl. auch K. FRIES, *Weddâsê Mârjâm*, 1892, Einl. 5 ff.

[4] Vgl. oben p. 31.

[5] Vgl. F. MÜLLER in *ZDMG.* XVI, 553 ff.

[6] In unserer Hymne zu drei Versen.

በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩ አምላክ ፡ [1]

I. 1. ሰ[ላ]ም[2] ፡ ለከ ፡ ሰዳዴ ፡ ሰይጣናት[3] ፡ ፋኑኤ[ል] ፡ ለእ[ግ]ዚአብሔር ፡ እምጽርሑ ፡ [4]

2. ከመ ፡ ኢይስ[ተዋድ]ዩ[5] ፡ ሰብእ ፡ እለ ፡ ይኔስሑ[6] ፡

3. ለጌጋይ ፡ ዘዘዚአሁ ፡

II. 1. ሰላም ፡ ለከ ፡ ሰዳዴ ፡ አጋንንት[7] ፡ እምጋጸ ፡ ፈጣሪ[8] ፡ ልዑል ፡

2.[9] ከመ ፡ ኢይስተዋድዩ ፡ ሰብእ[9] ፡ በነገር ፡ ዘሀጕል[10] ፡

3. እስመ ፡ አንተ ፡ መልአከ[11] ፡ ሣህል ፡

III. 1. ሰላም ፡ ለከ ፡ ሰይጣናት ፡ ሰድድ ፡ እምላዕሌየ ፡

I. [1] LM, p. 109, Col. a: ጸሎት ፡ በእንተ ፡ መጋኛ ፡ ወጉስማት ፡ አይነ [፡] ፀላሊ ፡ ወአይነ [፡] ቦርያ ። [2] Das eckig Eingeklammerte fehlt in meiner Vorlage. [3] LM አጋንንት ፡ [4] LM ዕምዕርሁ ፡ [5] LM ኢከክድ ፡ Doch vgl. Strophe II, Vers 2. [6] LM ይነሰሁ ፡

II. [7] LM add. ፋኑኤል ፡ [8] LM እምንፃ ፡ ፈጣሬ ፡ [9] LM ያስተኢድው ፡ ሰብእ ፡ [10] Vorlage: ዘጎጕል ፡ [11] Vorlage: መልዓከ ። LM አምላክ ፡

Übersetzung.

I. 1. Heil dir, Phânû'êl, der du die Teufel vertreibst vom Palaste Gottes weg,

2. Damit sie nicht anklagen die Menschen, welche bereuen

3. Jeder seine Schuld.

II. 1. Heil dir (Phânû'êl[1]), Vertreiber der Dämonen vor dem Antlitz des erhabenen Schöpfers,

2. Damit sie nicht anklagen die Menschen[1] mit verderbenbringender Rede;

3. Da du der Engel der Gnade bist.

III. 1. Heil dir! Vertreib' die Teufel von mir weg,[1]

[1] Beachte die Responsionen. ፋኑኤል ፡ ist nach LM ergänzt.

III. 2. እግዚአ[1] ፡ ፋኑኤ[ል] ፡ ትጉህ ፡ ለተራድኦ[2] ፡ እስመ ፡ ብየ ፡

3. ግብረ ፡ ተሰብአ[3] ፡ . . . . . [የ ፡]

IV. 1. ሰላም ፡ ለከ[4] ፡ ሰይፈከ ፡ [እግዚአ[5] ፡] ምላኅ[6] ፡ ዲበ ፡ ፀርየ ፡ መስቴማ ፡[7]

2. በደዌ ፡ ትካዝ[8] ፡ ዘይፈጥር ፡ ጻማ[9] ፡

3. ፋኑኤል ፡ መልአከ[10] ፡ ራማ ፡

V. 1. ሰላም ፡ ለከ ፡ ፋኑኤል ፡ ግበር ፡ ትእምርተ ፡ ሠናይ[11] ፡ ላዕሌየ ፡

2. በዙናት[12] ፡ ጸሊም[13] ፡ ኢይርግዝ[14] ፡ ገቦየ[15] ፡

III. [1] LM እግዚእ ፡ [2] Vorlage: ለተራድኃ ። LM liest diesen und den folgenden Vers: ለተራድኦ ፡ እስመ ፡ ብየ ። ግብርተ ፡ ሰበአ ፡ ፋኑኤል ፡ ትጉሕ ፡ ለትራድኦ ። eine Dittographie, die sich aus Vers 2 erklärt. [3] Hier fährt die Vorlage unmittelbar mit Strophe IV fort; doch zeigt der fehlende Reim, daß etwas ausgefallen ist. LM kann zur Ergänzung nicht herangezogen werden; vgl. die vorangehende Note.

IV. [4] Fehlt in LM, wo Strophe V vor IV steht. [5] Ergänzt nach LM; die Vorlage hat etwa: ጌ (?). [6] Vorlage: ምላህ ፡ [7] LM: መሰቲማ ፡ [8] Vorlage mit Dittographie: በዲበ ፡ ፀርየ ። LM: በደዌ ፡ ትእዝ ፡ das ich mit der leichten Änderung von ትእዝ ፡ in ትካዝ ፡ ev. ትኩዝ ፡ akzeptiere. [9] LM: ፀማ ። [10] Vorlage: መልዓከ ፡ LM: መለከፈሚ ፡

V. [11] Vorlage: ትምህርተ ፡ ሰናይ ። LM: ገበር ፡ ትምርተ ሰናይ ፡ [12] LM: በኪናት ፡ [13] LM: ፀሊም ፡ [14] Vorlage: ኢይርዝ ፡ [15] LM: ኢደርግዝ ፡ ገቦቦ ።

III. 2. Herr, Phânû'êl, wachsam zur Hilfeleistung, da meinetweg[en]

3. Das Werk der Menschwerdung (?) . . . . . .[1]

IV. 1. Heil dir! Dein Schwert [o Herr] zücke über mein[en] Feind Mastêmâ.[2]

2. Der mit bekümmernder Krankheit Sorge schafft;

3. O Phânû'êl, Engel des dritten Himmels.[3]

V. 1. Heil dir! Phânû'êl wirke das schöne Wunder an mir:

2. Mit dunkler Lanze[4] durchbohre meine Seite nicht

---

[1] Budge übersetzt: ‚for the constitution of man is in me' (ግብረተ ፡ ሰብ[illegible]).

[2] משטמה.

[3] Vgl. Dillmann, WB. 275.

[4] Zum ‚Speer' vgl. LM, p. LVIII der Einleitung sub Nr VI. Metallarbeiter galten und gelten als Zauberer. Vgl. Vers 3.

V. 3. ዘአንሀበ ፡ በእንቲአየ ፡

I.[1] 1. ሰላም ፡ ለከ ፡ ለስምከ ፡ ነሀብ ፡ ለለጽባሕ·[2] ፡ ሰብሐተ ፡
2. ፋኑኤል ፡ ግበር ፡ ኵሎ ፡ ዕለተ ፡
3. ተራድኦ ፡ ወአድኅኖተ ፡

II.[1] 1. አድኅነኒ[3] ፡ ዘልፈ[4] ፡ ወኢትኅድገኒ[5] ፡ ዮም ፡
2. ፋኑኤል ፡ እስመ ፡ በጸሎትከ ፡ ይድኅን ፡ ድኩም ፡
3. ወበፈውስ[ከ] ፡ ይጥዒ[6] ፡ ሕሙም ፡

III. 1. ፋኑኤል ፡ ጴጥሮከ ፡ ካህነ ፡ ውሳጤ ፡ ወአፍአ ፡
2. አመ ፡ በዕለት ፡ አበስኩ ፡ በበሰብዕ ፡ ሰብዓ ፡[7]
3. ፍትሐኒ[8] ፡ ከመ ፡ ተሠርዐ[9] ፡

VI. [1] Fehlt in LM. [2] Vorlage: ለለጽባሁ ፡

VII. [3] አድህነኒ ፡ [4] ዘልፋ ፡ [5] ወኢትህድገኒ ፡ [6] ይጥኢ ፡

VIII. [7] Vorlage: በበሰብእ ፡ ሰብዓ ፡ LM: በበሰዕብ ፡ ሰእብእ ፡ [8] Vorlage: ትሐኒ ፡ LM: ፍቲሃኒ ፡ [9] Vorlage: ተሰርዓ ፡

V. 3. Derjenige, der (sie) für mich hat schmieden lassen.

I. 1. Heil dir; deinem Namen geben wir jeden Morgen Lob;
2. Phânû'êl, wirk' an jedem Tage
3. Hilfe und Erlösung!

II. 1. Rette mich stets und verlaß mich nicht heute;
2. Phânû'êl, da durch dein Gebet erlöst wird der Schwache
3. Und durch [deine] Heilung der Kranke gesundet.

III. 1. u. 3. O Phânû'êl, sowie Petrus zum Priester des Innersten und Äußeren eingesetzt worden ist,[1]
2. u. 3. So vergib mir, wenn ich im Tage siebenmal siebzigmal gesündigt habe.[2]

---

[1] Wahrscheinlich: des Himmels und der Erde. Vgl. Matth. 16, 18 f.

[2] Vgl. Matth. 18, 22.

Der Schluß der Rolle lautet:

አአምላክ ፡ ፋኑኤል ፡ አድኅና ፡ አምዐይን ፡ ጽላ ፡ ?ርበ ፡ ። ። ። ። ። ። ። ፡ ለአምትከ ፡ ወለላ ፡ አቅሌስያ ።

Ob ጽላ ፡ richtig ist, bezw. was dafür einzusetzen sei, weiß ich nicht; vielleicht: ጸላኢ ፡ ‚vor dem (bösen) Auge des Feindes'. Ich finde jedoch auch LM 109, III oben: አይነፀላሊ ፡ 110, VIII: አይን ፡ ጽላ ዋጊ (auch ፀላዋጊ ፡ 109, IV unten) und አይነፅላ ፡ 111, Col. II, Zeile 3. Das folgende Wort könnte ንርበ ፡ oder ዓርበ ፡ sein; vielleicht für: ወረቢ ፡ verschrieben; vgl. Cod. aeth. Vind. 7, fol. 6ᵛ f.: ከማሁ ፡ ፍታሕ ፡ ሥራየ ፡ አረቢ ፡ ወሥራየ ፡ እሮም ፡ ወሥ'' ፡ ቅብጥ ፡ ወሥ'' ፡ ግዕዝ ፡ እምላ ዕለ ፡ ነፍሱ ፡ etc.[1] Das nächste Wort möchte ich vermutungsweise ወሌጌዎን ፡[2] lesen; die drei letzten Buchstaben sind wenigstens sicher. Zum Namen der Frau: ወ ። ። ፡ አቅሌክያ ፡ vgl. oben p. 33, Note 13. Unterhalb des abschließenden Ornamentes[3] ist zweimal das Wort አቅሌክያ (rot) geschrieben; darunter in derselben Farbe ein Zauberzeichen schwach sichtbar:

Was endlich das Alter der hier besprochenen Rolle betrifft, so läßt der gänzlich verschliffene Schriftduktus[4] kein höheres Alter als etwa 100 bis 200 Jahre vermuten; im günstigsten Fall stammt sie aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

---

[1] Siehe auch LM, p. LII der Einleitung.

[2] Vgl. Mark. 5, 9; Luk. 8, 30. Ferner LM 109, VII, 4 unten: ለጊዎን ፡ und Cod. aeth. Vind. 7, fol. 37ᵛ, 48ᵛ ሌጌዎን ።

[3] Vgl. p. 31.

[4] Vgl. Wright's Katalog, Preface, X f.

Literary Studies on the Sanskrit Novel.

By

Louis H. Gray.

1. The Sanskrit Novel and the Arabian Nights.

The indebtedness of the Arabian Nights to Persian literature is universally acknowledged. Yet in their turn the Persian tales came from the South of the Himalayas, for the birthland of the novelette, as of the fable, was India. In such collections as the Sanskrit Panchatantra and the Pali Jatakas we find many a tale under the guise of moral and religious doctrine. The short story itself is set in a less ethical frame. The seventy facetious Tales of a Parrot and the twenty-five Stories of the Demon prepare the way for Somadeva's collection of novelettes in verse, the Kathasaritsagara, or "The Ocean of the Streams of Story". The importance of all these works has long been recognized, but there is a class of literature of no less value to the student of fiction which has not yet received the attention which it merits. I refer to the Sanskrit novel, which forms in the literature of India as distinct a genre as do the Ephesiaca of Xenophon of Ephesus in Greece, Boccaccio's Decameron in Italy, or the Euphues of Lyly in England. It is not my purpose here to characterize the Sanskrit novel; that I must reserve for the introduction to my forthcoming translation of the Vasavadatta of Subandhu, the chief romance of India which has not yet been translated into an Occidental tongue. Even in this novel, differing totally in style and spirit from the Arabian Nights, there are a number of parallels with the Book of

the Thousand Nights and One Night. These points of resemblance, however, are far less numerous than in the piquant and delightfully unethical romancero picaresco of India, the Daçakumaracharita, or "Adventures of the Ten Princes", written by Dandin in the sixth century. For an outline of the story and an estimate of its author I may refer most conveniently to the translation of the work by JOHANN JAKOB MEYER (Leipzig, 1902), and for my citations from the Arabian Nights to the masterly version made by JOHN PAYNE for the Villon Society (13 volumes, London, 1882—1885).

Bana's romance, the Kadambari, translated by Miss C. M. RIDDING (London, 1896) also furnishes a number of analogues, and the same author's historical novel, the Harshacharita, translated by COWELL and THOMAS (London, 1897), must be considered, while the Vasavadatta is cited from my own unpublished translation, with reference likewise to the outline given by HALL in the preface to his edition of the novel (Calcutta, 1859). Since the Sanskrit novel is far anterior to the Arabian Nights, the Indian situation may be presented first, and in the order of events one may perhaps most easily trace an imaginary love affair from its beginning to its perfection.

Love is not infrequently the result of a dream, before which the enamoured individual has been indifferent to or even averse from the charms of the opposite sex. Upon this foundation is built the entire structure of Subhandu's Vasavadatta. In this novel the hero, Kandarpaketu, has a dream of a marvellous creature, whose attractiveness is outlined in a brief sentence of some one hundred and twenty lines. The princess in her turn, hitherto indifferent to men, is effectually converted by her dream of the prince (Vasavadatta, ed. VIDYASAGARA, Calcutta, 1894, pp. 29—36, 78—97, HALL, pp. 54—67, 149—151). In the Arabian Nights in like manner, in the story of Mesrour and Zein el Mawasif, the love of the merchant for the wife of the Jew springs from a vision of his sleep (Vol. VIII, 1). Closely akin to this convention is the sudden glimpse, when awakened from sleep, of a maiden bought by some supernatural agency and as suddenly withdrawn. This occurs in one of the prettiest episodes of

the Adventures of the Ten Princes, the story of Pramati. The prince, while sleeping in the forest, awakens to find that he has been transported to a palace-roof, where he sees the charming princess of Çravasti, Navamalika, lying in slumber. As he bends over her, she awakens and beholds him, and from the union of their glances springs love. At this instant sleep again lays hold of him, and when he is awakened, he finds himself once more in the forest. There then appears to him his mother, a fairy, who had recognized him at the expiration of a curse which had been laid upon her, but fearing to have him remain alone in the forest, had left him for safety at the palace, while she went to attend a festival of the god Çiva (MEYER, pp. 276—281). To this story a striking analogue is furnished by the tale of Kemerezzeman and Budour, one of the most famous of all the stories of the Arabian Nights. The Prince Kemerezzeman, who had read and heard too much of the perfidy of womankind, and had refused to marry, was imprisoned by his father in a tower. In this turret dwelt one of the believing Afrits, named Maimouneh, who beheld his beauty and boasted of it to an accursed Afrit, Dehnesh. He, however, declared that the princess of Cathay, the Lady Budour, who had in like manner refused to marry and had been imprisoned by her father, was far more beautiful than Kemerezzeman. To decide the controversy, Dehnesh transported the princess to the tower while still asleep. Even then neither they nor the Afrit Keshkesh, whom they called in as arbiter, could decide. Keshkesh then suggested "that we wake each of them in turn, without the other's knowledge, and whichever is more enamoured of the other shall be held the lesser in beauty and grace". This advice was followed, and the prince was awakened to behold the princess, but was plunged almost at once back into sleep, while the princess in her turn was allowed to see the prince, after which she was immediately borne away to Cathay by Dehnesh and Keshkesh, who had decided in favor of Kemerezzeman. The love which results from this meeting of the prince and the princess forms the basis of the romance which follows in the Nights (Vol. III, pp. 108—124). It is

also noteworthy that the exchange of rings, which plays so prominent a part in the history of Kemerezzeman and Budour, takes place also in the story of Apaharavarman in the Daçakumaracharita, who exchanges his ring for that of the sleeping princess Ambalika (MEYER, p. 241).

When love has once been aroused, its messenger is frequently a bird. This is especially true in India, where the rôle of the parrot or of the maina is an important one. In the Seventy Tales of a Parrot the bird, by telling stories to a would-be flirtatious wife and demanding how she would solve the final situation of each novelette, contrives to keep her faithful until her husband's return. On the other hand, in Sanskrit literature the house parrot occasionally reveals secrets in an embarrassing fashion quite parallel to the conventional *enfant terrible* of the Occident. To the reader of the Arabian Nights the dependance on the parrot as a recorder of marital fidelity is familiar from the story of The Merchant's Wife and the Parrot (Vol. v, pp. 265—266). As a bearer of love-tidings the parrot in the Vasavadatta, returning late at night and questioned by his wife, who suspects a flirtation, tells in Kandarpaketu's hearing the story of the love of the princess for the prince whom she has seen only in her dream (Vasavadatta, pp. 57—85, HALL, pp. 109—163). In the Kadambari a learned parrot, Vaiçampayana, who had been a man in a previous incarnation narrates practically the entire romance (RIDDING, pp. 16—205). The part played by birds in love-intrigues in the Arabian Nights is far less important. There is, however, a pretty instance in the story of Uns el Wujoud and the Vizier's Daughter, Rose-In-Bud. The maiden, who had been carried by her parents to the Mount of the Bereaved Mother, which lay in the Sea of Treasures, to prevent her union with her lover, Uns el Wujoud, has all the birds of the island captured and caged, and laments of her love before them. After she has escaped, Uns el Wujoud comes in his wanderings to the Mount of the Bereaved Mother, and seeing his sorrow, a turtle-dove, a ring-dove, a mocking-bird, a nightingale, and a wood-pigeon in turn tell him of the fidelity of his love toward

him (Vol. IV, pp. 185—191). Of more frequent service than birds to convey love messages are letters which are carried by some confidante. Thus, in the Vasavadatta, as the parrot finishes his story, Tamalika, the friend of the princess arrives and presents the lover with a letter from Vasavadatta revealing her love for him (p. 85, HALL, pp. 163—164). As the letter is but a brief one, Tamalika gives the enraptured prince, in answer to his eager questions, an account of the princess which consumes the entire day (p. 86, HALL, p. 164). In like manner, in the story of the Marriage of Avantisundari in the Daçakumaracharita, Balachandrika, the confidante of the princess, saves the life of her mistress, who is dying of the fever of love, by conveying a tender letter to her lover, the prince Rajavahana, who is himself equally near death, as he bemoans his sorrow to his friend Pushpodbhava (MEYER, pp. 189—190). To enumerate the love letters and the kind services of the go-betweens in the Arabian Nights would be a long task. It will be sufficient to refer to the story, already cited, of Uns el Wujoud, in which the nurse of the vizier's daughter conveys to the prince for her mistress a letter which could not possibly leave him in doubt as to her sentiments, after which the nurse completes her kindness by bearing an equally ardent epistle from Uns el Wujoud to Rose-In-Bud (Vol. IV, pp. 175—178).

If the art of poetry is invoked in letters of love, the art of painting is not ignored in the portrayal of the beloved object. Vasavadatta, awaking from her dream, immediately paints the likeness of Kandarpaketu (p. 85, HALL, p. 162). In the Adventures of the Ten Princes, Apaharavarman draws the portrait of his love, the princess Ambalika, and sends it to her with a poetic message, while, to win the affection of the queen Kalpasundari, the wife of the usurper Vikatavarman, the prince Upaharavarman sends her his portrait, with which she falls in love, thus enabling her suitor to overthrow the tyrant (MEYER, pp. 240, 248). Similarly Pramati perceives that the princess Navamalika loves him when he sees the picture of himself which she had painted and given to her confidante to serve the girl as the means of identification in her search for

Pramati and so to bring her lover to her. When the prince receives this portrait, he very appropriately paints on the back of the picture the scene of his first meeting with Navamalika on the palace-roof at Çravasti (ib., pp. 283—284). Even more potent was the picture which caused the blackguard Kalahakanthaka to essay the honor of Nitambavati, the wife of a merchant of Ujain (ib., pp. 309—310).

He goes to Ujain in the guise of a religious mendicant and, through a go-between, informs Nitambavati that he can remove from their household the curse of childlessness resulting from a spell laid upon her husband, if she will come to the cemetery by night and rest her foot for an instant in his hand. Confiding in his supposed holiness, she does so, whereupon Kalahakanthaka seizes the opportunity to snatch off her anklet and to wound her slightly in the leg. She flees in terror, and in the morning the blackguard offers the anklet for sale to her husband in order to arouse his suspicions against his wife. He tells the merchant, moreover, that a few nights before he had seen a female demon draging off a half burned corpse. To save the dead body he had attacked the ghoul, had torn off one of her anklets and thrust his knife in her leg. Nitambavati is, accordingly, fastened to a stake in the cemetery and left to perish. There she remains until she yields to the repeated solicitations of Kalahakanthaka (ib., pp. 310—313). This story, which a Puritanical mind might perhaps regard as slightly deficient in ethical teachings, finds an almost exact parallel in the tale of The Goldsmith and the Cashmere Singing-Girl in the Arabian Nights. In this version the goldsmith falls in love with a picture painted on the wall of the house of one of his friends. Discovering at length that the original of the painting is a fair singing-girl belonging to the vizier of Cashmere, and journeying to India, he learns that the king casts all accused of sorcery into a pit outside the city, and there leaves them to perish. The goldsmith, accordingly, effects an entrance into the vizier's house, finds the girl, wounds her slightly, steals her jewels, and withdraws. The next day he offers the king the box of jewels, claiming that they had been dropped by a witch who had

attacked him and whom he had wounded with his knife. When the investigations show that the jewels have belonged to the singing-girl of the vizier, and she is found to be wounded, she is thrown into the pit, whereupon the triumphant goldsmith rescues her and makes off with her to Persia (Vol. v, pp. 289—293). There are a number of other stories in the Arabian Nights in which love is caused or furthered by portraits. Among them may be mentioned the histories of Prince Seif el Mulouk and the Princess Bediya el Jemal (Vol. VII, pp. 70—74), Ibrahim and Jemileh (Vol. IX, pp. 23—27), The King's Son Who Fell in Love with the Picture (Vol. X, pp. 256—260), and El Abbas and the King's Daughter of Baghdad (Vol. XII, pp. 60—62). A further development of the device of the picture is introduced in the Arabian Nights in the two stories of Taj el Mulouk and the Princess Dunya and of Ardeshir and Heyat en Nufous. In both these novelettes the cruelty of the princess toward her lover is changed to pity by painting on her palace walls the fidelity of the pigeon to his mate who dies that she may live (Vol. II, pp. 287—290, Vol. VI, pp. 329—341). It is also noteworthy that there are instances in the Arabian Nights of love inspired by description alone, without the aid either of dream or of picture. An example of this is found in the words of Jemileh to Ibrahim: "When I heard that there was in the land of Egypt a youth than whom there was no goodlier on the face of the earth, I fell in love with thee by report and my heart became enamoured of thee" (Vol. IX, p. 39), while a burlesque of the theme is found in the account of the Schoolmaster Who Fell in Love by Report (Vol. IV, pp. 255—256).

Among the means of gaining access to one's love, the entrance of the lover into the harem disguised as a woman receives special emphasis. In the Adventures of the Ten Princes Pramati is introduced into gynæceum of king Dharmavardhana as the daughter of an old Brahman, who pretends that this alleged daughter is betrothed to a young Brahman student at Ujain (MEYER, pp. 285—287), and by a like device Pushpodbhava finds a way to his beloved Balachandrika (ib. 177—178). In a similar manner in the Arabian Nights prince

Taj el Mulouk comes, through the kindness of an old beldam, to the apartments of the princess Dunya, and so also the prince Merzewan is enabled to comfort his foster-sister, the princess Budour, in her love-longing for prince Kemerezzeman (Vol. II, pp. 292—293, Vol. III, p. 138). The same device brings the prince Ardeshir to his love, Heyet en Nufous, and in the story of Nimeh ben er Rebya and Num his Slave-Girl the disguise of Nimeh is so perfect as to deceive the Khalif himself, whose slave-girl Num was (Vol. VI, pp. 348—351, Vol. III, pp. 237—245).

A parallel of interest between the Sanskrit novel and the Arabian Nights is the discovery of one's beloved either in a cavern or in the lower world. In the adventure of Arthapala in the Daça-kumaracharita the prince, while undermining the castle of the usurper Sinhaghosha, comes upon a subterranean chamber in which, together with her attendant women, is the fair princess Manikarnika, who had been confined here by the tyrant for twelve years, destined by the forgetful monarch to a marriage in opposition to her mother's wish, who had intended her for Arthapala himself. The prince then slays Sinhaghosha, rescues the distressed maiden and marries her (MEYER, pp. 273—275). A situation somewhat analogous, but with an unhappy ending, is found in the well known story of the Second Calender in the Arabian Nights. In this tale the prince, reduced to poverty, finds a cave, within which is immured a princess, the mistress of the Afrit Jerjis ben Rejmous. The prince, however, becoming intoxicated, kicks a talisman, thus summoning the Afrit, who cruelly murders his mistress and turns the prince into an ape (Vol. I, pp. 99—100). An interesting variant of this theme is a meeting with a maiden whose dwelling is in the lower world. In the Adventures of the Ten Princes the Brahman Matanga, accompanied by prince Rajavahana, descends, in answer to a revelation from Çiva, into Patala, where the Nagas or serpent-folk dwell. By the direction of the god, he enters a cavern on a river bank, finds a copperplate edict, which contains directions for certain magical ceremonies, and in this way reaches the lower world. There a beautiful serpent maiden meets him,

and tells him that she has been destined by fate, so a holy ascetic had told her, to marry a young Brahman who should reign with her over all Patala. Matanga joyfully weds the princess Kalindi, and the pair live together happily ever afterwards (MEYER, pp. 164—166). To this story there is a certain analogue in the history of the Queen of the Serpents in the Arabian Nights, in which the young Hasib Kerimeddin, being left by his companions to die in a honey-pit, makes his way through a crevice, and finally comes to a vast underground region of great magnificence, wherein is a golden throne surrounded by twelve thousand chairs of surpassing richness. He seats himself upon the throne and falls asleep, being awakened by the entry of a multitude of great serpents, "none knoweth their number save God the Most High. After awhile, there came a serpent as big as a mule, bearing on its back a charger of gold, wherein lay another serpent, that shone like crystal and whose face was as that of a woman". This is the queen of the serpents, Yumeleika, who receives Hasib most kindly and narrates to him many marvellous histories. At the end of two years he returns to the earth, where he becomes, by the ordinance of fate, the cause of the death of the serpent queen, so that the denouement contrasts sharply with the happy ending in the Adventures of the Ten Princes (Vol. v, pp. 55—57, 137—144).

In the story of the Queen of the Serpents Hasib, by drinking the second rising of scum of the broth of the slaughtered queen, gained supernatural sight (Vol. v, pp. 145—146). This is akin to the notion of the magic eye-salve. Of this there is a mention in the Daçakumaracharita in the story of Pushpodbhava, where the hero by this means perceives treasure hidden beneath the earth (MEYER, p. 174). In like manner in the story of Jouder and his Brothers in the Arabian Nights there is an account of a magic kohl-pot, whose contents, applied to the eyes, enable one to see all the treasures of the world (Vol. VI, p. 11).

Finally, a parallel may be noted between a passage in the single historical novel of India, the Harshacharita of Bana, to which

attention has already been called by COWELL and THOMAS in their translation of the romance (p. 193). Here it is said that "Kakavarna, being curious of marvels, was carried away no one knows whither on a artificial aerial car made by a Yavana condemned to death". This recalls at once the famous episode in the Arabian Nights of the enchanted horse, which is too well known to require more than a mention (Vol. IV, pp. 143—174). In Subandhu's novel, likewise, Kandarpaketu bears his beloved Vasavadatta, destined by her father for a loveless mariage, from Kusumapura to the distant Vindhya mountains on his magic steed Manojava (p. 125, HALL, p. 241).

2. The Sanskrit Novel and the Sanskrit Drama.

Between the novel and the drama of India there are certain points of affinity, although the dramatized novel had not invaded the Hindu stage. This similarity is, to a certain extent, inevitable, for the novel and the drama may, from one point of view, be regarded as representing the written and spoken aspects respectively of fictional thought. Certain points, therefore, the two must have in common. Disregarding purely stylistic similarities, we may touch briefly upon a few of the resemblances in situation, some of which have already been noted by LÉVI in his *Théâtre Indien*, pp. 204—205, II. 42. Here we find certain parallels, which we have already seen existing between the Sanskrit novel and the Arabian Nights, connecting the Hindu romance with the Hindu stage. In both pictures, letters, and the confidante of the heroine play an important part. For instances of these in the novel it will be sufficient to refer to the examples already cited. The picture-motif occurs in the drama, for instance, in the first act of the Viddhaçalabhanjika, in the sixth act of the Çakuntala of Kalidasa, where the king paints the portrait of his love; in the second act of the Ratnavali, assigned to Harsha, in which Sagarika paints king Vatsa's portrait, while her confidante, Susamgata roguishly adds to it Sagarika's own likeness, thus revealing to his wife, Queen Vasavadatta, her husband's flirtation; and in the first act of Kalidasa's

Malavikagnimitra, which narrates how the king, Agnimitra, had fallen in love with a picture of Malavika, which he had seen by chance. Perhaps the best known instance of the use of love letters on the Hindu stage is found in the third act of the Çakuntala, in which the nymph writes on a leaf a stanza expressing her devotion to the king, and a similar situation is found in the second act of Rajaçekhara's Karpuramanjari. The same device is employed in Kalidasa's Vikramorvaçi, in the second act of which Urvaçi, being invisible, writes a letter on bark and drops it before the king. In every play the heroine has a girl friend or group of girl friends who serve as her confidante or confidantes. In like manner, the hero has, in almost every case, his confidential friend. In the drama this friend, whatever the rank of the hero, is a Brahman, known as the Vidushaka. This character, who is the buffoon of the Hindu stage, has his analogue in the novel. Here the confidant of the hero is usually a Brahman, although he has no comic characteristics, and speaks only Sanskrit, while the vidushaka, as is well known, speaks a Prakrit dialect. This confidant in the novel, like the *servus currens* of Latin comedy, to whom unavailing efforts have been made to compare the vidushaka, aids the hero in all his intrigues. Of this character are the Brahman Vidyeçvara, the friend of Rajavahana, and the merchant's son Dhanamitra, the friend of Apaharavarman, in the Daçakumaracharita (MEYER, pp. 191, 226), Kampinjala, the Brahman comrade of Pundarika, in the Kadambari (RIDDING, pp. 115—132), and Makaranda, the confidant of Kandarpaketu, in the Vasavadatta. The role of the Buddhist nun is a familiar one in Hindu literature, where she might be termed euphemistically a match-maker. She thus appears in the Adventures of the Ten Princes as aiding Apaharavarman to meet the actress Kamamanjari (MEYER, p. 227), Ratnavati to regain her husband Balabhadra (ib., pp. 306—308), and it is she who proposes to Kalahakanthaka the scheme whereby he wins Nitambavati (ib., pp. 310—311). In Bhavabhuti's drama Malatimadhava the Buddhist nun Kamandaki invents a plan by which she brings about the union of the lovers Madhava and Malati. (See further LÉVI, p. 214.) Less frequent points

of resemblance between the drama and the novel are the devices of dreams and birds, whose occurrence in the Sanskrit romance has been noted above. In the drama the dream is found in the first act of the Viddhaçalabhanjika of Rajaçekhara, where king Vidyadharamalla, like Kandarpaketu in Subandhu's novel, sees toward dawn the figure of an unknown maiden with whom he falls in love, and with whom he is at last united. In somewhat similar fashion king Chandrapala, having already become enamored of a young girl, has a vision of his love which increases his passion, as he narrates to the vidushaka in the third act of the Karpuramanjari, also composed by Rajaçekhara. A striking dramatic parallel with the kindly bird of the Vasavadatta is found in the second act of the Ratnavali, assigned to Harsha, where a parrot, by repeating the conversation of Sagarika, a maiden of unknown origin, with her confidante Susamgata, reveals to the enamored king Vatsa the welcome knowledge that his love is reciprocated. A further parallel which deserves notice is the device of a serpent's bite, either pretended or real, in order to escape danger. In the fourth act of Kalidasa's Malavikagnimitra the king implores the vidushaka Gautama to help him regain his beloved Malavika, who has been imprisoned by his jealous queen. Gautama pretends to have been bitten by a snake, and entreats the queen to let him have her signet-ring, which is marked with a serpent, to cure his wound by sympathetic magic. Thus obtaining the signet of the queen, he easily secures Malavika's release. Similar in motif is the trick by which Arthapala, in the Adventures of the Ten Princes, frees his father Kamapala from execution by dropping a serpent on him. The snake bites the condemned man, who falls unconscious, his death prevented only by his son's knowledge of the serpent-charmers' arts, and is borne to his home, where he is happily restored to life (MEYER, pp. 268—272).

A curious similarity between the novel and the drama is the use of burglary as a literary theme. In the Adventures of the Ten Princes a band of thieves break into the apartment of the king of Lata (MEYER, p. 169), while the prince Apaharavarman sets out to rob a house, bearing with him a sword, a serpent-shaped shovel, a

small musical instrument (to make sure that no one in the house was awake), a pair of pincers, a wooden man's head (thrust into the room to receive any possible blow instead of the thief's own pate), some magic powder and a magic wick, a rope and a grappling iron, and a box of bees (to be let loose in the room to put out the light by flying into it). By the help of all these paraphernalia, Apaharavarman is a great success as a thief (ib., pp. 217—218). This inevitably suggests one of the most amusing scenes in all the Sanskrit drama, the burglary committed by the Brahman Çarvilaka in the third act of the Mricchakatika. Çarvilaka desires above all things to be a scientific thief, and he meditates long and earnestly on the shape and size of a hole to be broken through burned brick, making his measurements with his own Brahmanical cord. He also has his wooden head and insects to fan out the lamp. Thus, aided by Maitreya, the vidushaka of the play, who talks of the hidden treasure in his sleep, Çarvilaka also manages to carry off a respectable sum.

The use of magic is an interesting point which both the forms of literature we are considering have in common. The fifth and sixth acts of the Malatimadhava, perhaps the most ghastly in all the Hindu drama, where the terrible worship of Kali almost wins her human sacrifice which is wrenched from her only by the kindly Buddhist nun Kamandaki, find only a suggestion in the black magic described by the blackguard Kalahakanthaka to the king to accuse Nitambavati of witchcraft and so to win her for his own (MEYER, p. 312). On the other hand, both the drama and the novel know the use of magic for kindly purposes. In the Daçakumaracharita the magician Vidyeçvara, in order to wed Prince Rajavahana to the princess Avantisundari, performs rites before king Manasara which cause great serpents to appear and monstrous vultures to snatch them away. He then represents by his magic power the rending of Hiranyakaçipu by the man-lion Vishnu. To complete the function Vidyeçvara proposes to marry a maiden who resembles the princess to a young prince. The king, whose eyes are first annointed with a magic salve, readily consents, and thus, while all think that the

marriage, like what has gone before, is but a phantom, Rajavahana and Avantisundari are united by the resourceful Brahman (MEYER, pp. 193—194). A similar situation is found in the fourth act of the Ratnavali, in which Sagarika is loved by king Vatsa, and is therefore an object of jealousy to his wife Vasavadatta, who has imprisoned the girl. To the king's aid comes a magician, who by his art causes visions of the gods to be seen. At this instant messengers enter, who reveal the fact that Sagarika, whose parentage has thus far been unknown, is in reality the princess Ratnavali, and the queen relents. Again the magician waves his bunch of peacock feathers, and the entire palace is in flames. Vatsa in terror plunges into the burning building and brings the fainting Sagarika forth in his arms. Then the flame disappears, and all is as it had been, except that the king may now be united with his love, for the burning palace also was but magic.

Such episodes as those just mentioned show an approach to more tragic situations. It is a well known canon that death scenes are not permitted on the Hindu stage. The same rule holds in the novel, excepting in the romance of roguery, which defies more conventions than those of the rhetoricians. Yet we have examples of a death both in the novel and the drama, although it must be noted in most cases there is a speedy restoration to life. In Bana's Kadambari we find the deaths of Pundarika and Chandrapida described (RIDDING, pp. 129, 193), in both cases ultimately followed by reincarnation. On the other hand, in the same author's Harshacharita, the death of Prabhakaravardhana, Harsha's father, is described without a subsequent revivification (COWELL and THOMAS, pp. 139—145, 155—156). As a parallel we have in the fifth act of the remarkable Buddhist drama, also assigned to Harsha, the Nagananda, the self-sacrifice of Jimutavahana to the bird Garuda to save the serpent race, of whose number Garuda daily devours one. The nobility of this deed converts the bird, but Jimutavahana lies dead until the goddess Gauri appears. She brings the prince to life, and under the shower of ambrosia which she causes to fall all the serpents

which Garuda had slain live once more and are no longer harassed by their ancient foe.

As a final parallel between the drama and the novel may be cited the curse of a wrathful sage, which condemns a goddess to descend to earth. In the Harshacharita the deity Sarasvati is cursed by a saint named Durvasas because she had smiled at him when he, beside himself with anger in an argument with another ascetic, had made a discord in singing a Saman. He condemns her to dwell on earth despite the appeals of gods and saints. Only Brahma himself can modify the curse, which he decrees shall end when she beholds the face of her child born of a mortal father (COWELL and THOMAS, pp. 4—9, 29). This suggests at once the prologue to the third act of Kalidasa's Vikramorvaçi. Here it is related how the celestial nymph Urvaçi, while acting in a drama before the god Indra, with her thoughts fixed on her lover had spoken in one of her lines his name, Pururavas, instead of Purushottama, as her text required. For this she had been condemned by the heavenly stage-manager, Bharata, to wander on the earth, but Indra had mitigated the curse, granting her permission to dwell with her lover, king Pururavas, until he should see a child which she should bear him. In the following act of the same play, Urvaçi, still half-bewildered by Bharata's curse, and momentarily piqued by unfounded jealousy of Pururavas, enters the grove of the war-god Kumara, where no woman may set foot. There she is immediately turned into a creeping plant, while the king frantically seeks her everywhere, until he finds a magic stone of reunion which guides him to his love, and at his touch the creeper becomes once more his Urvaçi. This same motif is employed in Subandhu's novel. Awaking from sleep, Kandarpaketu finds Vasavadatta no longer beside him, for she had left him to gather fruit to stay his hunger. She too had unawares entered a holy grove, and had been changed into a stone statue by the angry ascetic who dwelt there. Perceiving the evil he had wrought upon the innocent, however, he soon limited the duration of his curse so that it should last only until her lover's hand should

touch her. Meanwhile Kandarpaketu, in despair at his fruitless search for her, had been restrained from suicide only by a promise from the sky that he should at last be reunited with his love. Finally in his wanderings, after many months, he finds the statue, and in his embrace Vasavadatta awakens to life and happiness (HALL, Introd., pp. 40—43).

Whether the drama in India actually influenced the novel is a question which with our present material it would be hard to answer, yet such an influence is at least among the possibilities, and it is interesting to see two forms of literature so closely related in modern times suggesting one another in ancient India.

3. Reincarnation as a novelistic Device.

The doctrine of reincarnation, one of the cardinal features of the religions of India, naturally enters into the construction of the novel. It forms the basis of the framework of the Buddhist Jatakas, and is not infrequent in Somadeva's Kathasaritsagara. In the novel proper, only two of the romances make any use of it, for it is entirely lacking from the Vasavadatta and the Harshacharita. On the other hand, it forms the fundamental principle of the Kadambari. In this novel a learned parrot, named Vaiçampayana, is brought by a Chandala maiden to king Çudraka. In explanation of its wisdom, which astonishes the king, the bird tells him that it had learned the story of its former births from Jabali, a pious hermit in the forest. The ascetic had straightway perceived that this was not the first life of Vaiçampayana, and had said that the bird would certainly recall its previous existence like the vision of a dream when he should tell the whole story of its former birth (RIDDING, p. 44). The parrot had been the son of Çukanasa, the Brahman minister of king Tarapida, whose own son was Chandrapida, or Crest-Jewel of the Moon, so named because the king had seen in a vision the full moon entering the mouth of his queen, Vilasavati (ib., p. 59). As the young prince, mounted on his steed, Indrayudha, was hunting on the shores

of Lake Acchoda, he saw a young ascetic maiden, Mahaçveta. As he asked her of herself, she burst into tears and told him of her unhappy love for a young Brahman hermit, Pundarika. They had become enamored of each other but he, whose vows forbade love, had died of grief. She had resolved to follow him in death, when a divine being descending from the moon, and in fact the moon-god himself, had said to her "Mahaçveta, my child, thou must not die; for thou shalt again be united with him!" (ib., pp. 133). She waited for him, therefore, in sorrow even until the coming of Chandrapida. But her friend Kadambari, like herself an immortal princess of Gandharva race, had vowed to remain unwed while Mahaçveta mourned. The latter maiden therefore invited Chandrapida to help her dissuade Kadambari from her vow. Thus meeting the princess Kadambari, she and Chandrapida at once fell in love, but a summons from his father, received while he was absent from his princess for a time and in the company of Vaiçampayana and of his confidante, the maiden Patralekha, recalled him to his capital without an opportunity to say farewell. He left Vaiçampayana in command of the army, while Kadambari, thinking herself abandoned, pined away in sorrow. Vaiçampayana, in a course of a march, came to Lake Acchoda, where he was strangely moved, as if some memory had been aroused within him by the sight of a bower on the bank (ib., p. 189). Although he did not know the reason of his agitation, this was the very bower where Pundarika had met Mahaçveta (ib., p. 103) and where the princess still remained. His army, unable to draw him thence, left him and all trace of him was lost. In twofold anxiety, both for Kadambari and for Vaiçampayana, Chandrapida returned and made enquiries of Mahaçveta. She replied that a young Brahman, whom he knew to be Vaiçampayana, had become strangely and suddenly infatuated with her, who had no thought for any but Pundarika. Thereupon she had cursed him to become a parrot and he had fallen dead before her. Then too late she had learned that she had cursed her lover's friend (ib., pp. 191—193). At that moment Kadambari appeared, only to see Chandrapida die of grief. She endeavoured to

follow him as Mahaçveta had endeavoured to follow Pundarika, but like her friend she was prevented by heaven. For as she bent over her lover's body, a strange light shone from the corpse, and a voice from the sky told her that Chandrapida's body was filled with the light of the Moon and was not subject to death, wherefore it must be preserved with all care. To Mahaçveta the same voice brought the glad news that the body of her lover, Pundarika, was also preserved, awaiting its union with her. Immediately Patralekha sprang on the steed Indrayudha and plunged into the lake, from which arose a young ascetic whom Mahaçveta at once recognized as Kapinjala, the comrade of Pundarika (ib., pp. 195—196, 115). He had been in heaven, where Pundarika's body lay, and there the Moon had explained to him the mystery, saying: "When I was rising to help the world I was cursed by thy friend (Pundarika), because my beams were slaying him before he could meet his beloved; and he prayed that I, too, might die in the land of Bharata, the home of all sacred rites, knowing myself the pains of love. But I, wrathful at being cursed for what was his own fault, uttered the curse that he should endure the same lot of joy or sorrow as myself . . . . . Yet he and I must both be born twice in the world of mortals, else the due order of births will not be fulfilled" (ib., p. 196). Kapinjala himself had been cursed to become a horse for leaping over a heavenly horsemen in his blind grief at Pundarika's death, but because he had done this unintentionally, he was permitted to be the steed of Chandrapida (the Moon in his earthly incarnation as the result of the curse already mentioned), the friend of Vaiçampayana, who was himself the reincarnation of Chandrapida's old comrade Pundarika (ib., pp. 196—197). The story thus told to the parrot by the hermit Jabali awakened the bird to memory of his former births (ib., pp. 202—203). He had escaped from the grove of the ascetic and finally had been carried by one who seemed a Chandala maiden to king Çudraka. The words of the parrot brought back to the king knowledge of lives gone by, and the curse was ended (ib., p. 206). Then, as Kadambari bent over Chandrapida's body on the shore of

Lake Acchota, life came to it again, leaving the mortal shape of Çudraka, while Pundarika descended from the sky, bringing joy to Mahaçveta's heart (ib., pp. 206—207). To make the moon-cycle complete, we are told that Chandrapida's confidante, Patralekha, was in reality Rohini, one of the favorite wives of the moon (ib., 208). In this manner, at once intricate and logical, three successive incarnations form the theme of Bana's novel. The following table may make the relations more plain:

2d life before,	Pundarika	Mahaçveta	Moon	Kadambari
1st „ „	Vaiçampayana	„	Chandrapida	„
Present life,	Parrot	„	Çudraka	„

Indrayudha, Chandrapida's steed was Kapinjala, Pundarika's friend. Patralekha, Chandrapida's confidante, was Rohini, the moon's wife.

In the Adventures of the Ten Princes, the prince Rajavahana falls suddenly in love with the princess Avantisundari. As he wonders at the suddenness of his passion, he sees a swan approach the princess which she jestingly asks him to catch. The scene recalls to him his previous incarnation, when he as king Çamba had been wedded to her as queen Yajnavati. He had seen a swan asleep and had tied its wings together, laughing at its awkward struggles. The swan was a Brahman engaged in meditation, and the bird cursed the king for his sin to be separated from his wife. The sage, was, however, softened by the king's plea that he had acted ignorantly, and he therefore limited the parting to two months, and the time to a future incarnation. Therefore prince Rajavahana begged the princess to excuse him from catching the swan. When the royal pair had been wedded, they saw in a dream a swan whose feet were tied, and the prince awoke to find silver chains upon his limbs. For two months he was in confinement, and at the very moment of execution his bonds were changed into a maiden of supernatural beauty, named Suratamanjari. She had herself been cursed by the angry sage Markandeya, on whose head some pearls from her necklace had accidentally fallen, to become a silver chain (MEYER, pp. 185—186, 196, 200—201).

In the story of Arthapala in the Adventures of the Ten Princes we have a hint of a very complex tale of three incarnations involving six persons. Of this story no details are given, all the events transpiring only in this life while the names alone of the former births are given. Taravali, who had been in a previous incarnation under the name Aryadasi the semidivine wife of the royal minister Kamapala, tells him that the god Kuvera had revealed to her the triple reincarnation of Kamapala, Kantimati (his wife), Somadevi, Sulocana, and Indrasena (apparently co-wives), and Taravali herself. This list is as follows in the second and first previous lives and the present life respectively (Meyer, pp. 265—266):

2d life before,	Çaunaka Bandhumati Vedimati Hamsavali Nandini Gopakanya[1]
1st „ „	Çudraka Vinayavati Aryadasi Surasena Rangapataka Aryadasi
Present life	Kamapala Çantimati Somadevi Sulochana Indrasena Taravali

This use of reincarnation as a novelistic device has not been noted, so far as I am aware, by any of those who have written on the subject of metempsychosis in India.

Newark, New-Jersey. February 17, 1904.

---

[1] It is uncertain whether Gopakanya is a proper name. It may mean "milk-maid", in which case it is to be compared with the simple mention of the Moon (Chanda) in the incarnation-list cited above from the Kadambari.

Der Ursprung des indischen Dramas und Epos.

Von

Johannes Hertel.

I.

1. Will sich Hektor ewig von mir wenden,
Wo Achill mit den unnahbarn Händen
Dem Patroklus schrecklich Opfer bringt?
Wer wird künftig deinen Kleinen lehren
Speere werfen und die Götter ehren,
Wenn der finstre Orkus dich verschlingt?

2. Teures Weib, gebiete deinen Tränen!
Nach der Feldschlacht ist mein feurig Sehnen,
Diese Arme schützen Pergamus.
Kämpfend für den heil'gen Herd der Götter
Fall' ich und, des Vaterlandes Retter,
Steig' ich nieder zu dem styg'schen Fluß.

3. Nimmer lausch' ich deiner Waffen Schalle,
Müßig liegt dein Eisen in der Halle,
Priams großer Heldenstamm verdirbt.
Du wirst hingehn, wo kein Tag mehr scheinet,
Der Cocytus durch die Wüsten weinet,
Deine Liebe in dem Lethe stirbt.

4. All mein Sehnen will ich, all mein Denken
In des Lethe stillen Strom versenken,
Aber meine Liebe nicht.
Horch! Der Wilde tobt schon an den Mauern,
Gürte mir das Schwert um, laß das Trauern!
Hektors Liebe stirbt im Lethe nicht.

II.

1. Was suchet Saramā an dem Gestade?
Fern sind und abgelegen seine Pfade.
Wo streiftest du? Was kommst du, uns zu sagen?
Wer hat dich über Rasās Flut getragen?

2. Bin Indras Botin, komm' auf sein Geheiße,
Und euren Schätzen, Paṇi, gilt die Reise.
Und als ich bebte, da es galt zu springen,
Gab mir des Gottes Beistand das Gelingen.

3. Wer ist denn Indra? Wie ist er gestaltet,
Dem Saramā das Botenamt verwaltet?
Er komme nur! Wir wollen Freunde werden;
Als Kuhhirt kann er hüten unsre Herden.

4. Daß man ihm schade, hab' ich nie vernommen;
Doch schaden kann, für den ich herkommen.
Nicht tiefe Ströme können ihn umhegen,
Und euch, ihr Paṇi, wird der Gott erlegen.

5. Die Rinderherden, die dich angezogen,
Um die des Himmels Enden du umflogen,
Wer sollte sie dir lassen sonder Streite?
Und scharfe Waffen sind auf unsrer Seite!

6. Mit Worten, Paṇi, könnt' ihr nicht versehren.
Wenn schußfest eure sünd'gen Leiber wären,
Und unzugänglich alle eure Pfade:
Bṛhaspati versagt euch seine Gnade.

7. Auf Bergesgrund ist unser Schatz verschlossen.
Er ist gefüllt mit Schätzen, Rindern, Rossen.
Die Paṇi hüten sein, erprobte Hüter!
Vergebens lockten dich die reichen Güter.

8. Der Sänger Scharen rüsten sich zum Werke.
Der Somatrunk gab ihnen Heldenstärke.
Sie werden teilend eure Herden suchen.
Die Paṇi werden noch ihr Wort verfluchen.

9. So kam uns Saramā denn ins Gehege.
Der Götter Beistand bahnte dir die Wege.
Willst fürder du als Schwester bei uns wohnen,
Wir wollen dir mit Rinderherden lohnen.

10. Woll't mich um Bruder nicht und Schwester fragen:
Von Indra laßt's und Aṇgiras euch sagen.
Mir war's, als ob auf Rinder beide sannen,
Als ich sie ließ: drum hebt euch flugs von dannen!

11. In fernste Fernen sollt ihr, Paṇi, eilen!
Hér die geraubten Kühe, ohn' Verweilen!
Die Ṛṣi und Bṛhaspati entdeckten,
Die Steine auch und Soma die versteckten.[1]

Ein Zufall fügt es, daß die beiden vorstehenden Gedichte
ɜm Chinesen in die Hand fallen, der im Reiche der Mitte von
ɜm deutschen Geschäftsfreund Deutsch gelernt hat, so gut, daß er
dieser Sprache ohne Schwierigkeit einen modernen Roman liest
l sich dem Genusse moderner deutscher Dichtung widmen kann.
s wird er von den beiden Dichtungen für einen Eindruck ge-
nen?

Unser Chinese ist ein wißbegieriger Mann. Er grübelt über
beiden Gedichten: aber das kürzere ist ihm ebenso unverständ-

[1] Warum ich dieses Lied, ṚV x, 108, in dieser sehr freien Übersetzung gebe, natürlich auf Originalität der Interpretation keinerlei Anspruch erhebt, wird sogleich zeigen.

lich, wie das längere. Er findet zwar heraus, daß beide nur Reden enthalten. Aber der Inhalt bleibt ihm dunkel. Hektor, Achill und Patroklus, der finstere Menschenfresser Orkus, der beschützte Pergamus, der styg'sche Fluß, Priam, der weinende Cocytus, der Lethe, in dem die Liebe stirbt oder nicht stirbt, der Wilde, der an den Mauern tobt, lassen ihn schließlich auf die Vermutung kommen, daß das erste Gedicht unmöglich vollständig sein kann. Offenbar handelt es sich um eine ziemlich verwickelte, umfangreiche Erzählung, aus der hier nur einige Strophen mitgeteilt sind. Er kann sich keinen Grund denken, warum etwa von einer größeren Erzählung nur einzelne unverständliche Strophen ausgehoben sein könnten, während die anderen Strophen, die die Erzählung vervollständigen, weggelassen sein sollten. Da kommt ihm der Gedanke: ‚Die Erzählung, die zum Verständnis notwendig ist, wird wahrscheinlich in Prosa vorgetragen und nur die Strophen, die offenbar lyrische Höhepunkte markieren, werden aufgezeichnet. Denn nur sie stehen fest, während die Prosa dem jeweiligen Erzähler zu beliebiger Variation überlassen bleibt.' Damit ist er bei der *ākhyāna*-Theorie angelangt.

Nach einiger Zeit kommt ein deutscher Missionar in den Wohnort unseres Chinesen, der die Gelegenheit benutzt, sich Gewißheit zu verschaffen, dem Missionar die beiden Gedichte vorlegt und ihm seine Vermutung vorträgt. Der Missionar aber erklärt ihm: ‚Sie täuschen sich, Verehrtester. Das erste Gedicht ist nie anders vorgetragen worden, als es hier auf dem Papier steht. Es bezieht sich zwar auf eine berühmte Sage; aber da jedem Leser in Deutschland, der sein Gymnasium besucht hat, diese Sage mit den darinnen vorkommenden Wesen und Örtlichkeiten bekannt ist, so kann der Dichter ohne weiteres ein Motiv aus ihr entlehnen und in einem kurzen Dialog behandeln und dabei sicher sein, von seinen Lesern verstanden zu werden. Mit dem zweiten Gedicht wird es sich wohl ähnlich verhalten, denn es ist ganz so gebaut wie das erste. Freilich sind mir die Namen und die zugrunde liegende Sage unbekannt, sodaß ich Ihnen leider darüber keinen Aufschluß geben kann.'

Ich glaube, der Missionar hat bezüglich des zweiten Gedichtes ebenso recht, wie bezüglich des ersten. Wir befinden uns dem Hymnus ṚV x, 108 gegenüber annähernd in derselben Lage, wie unser europäisch gebildeter Chinese gegenüber dem Schiller'schen Gedichte. In einer ganz anderen Lage aber war natürlich das Publikum des alten Ṛṣi. Dem vedischen Inder war die Sage, auf die hier angespielt wird, ganz genau bekannt und der Ṛṣi konnte ihr, genau wie Schiller, das Motiv zu seinem poetischen Dialog entlehnen, ohne einer ergänzenden Prosa zu bedürfen.

Ein Unterschied besteht doch. Der moderne Dichter, der auf Leser rechnet, hat durch den Druck ein äußerst bequemes Mittel in der Hand, sein Publikum sofort zu orientieren. Er gibt seinem poetischen Dialog eine Überschrift und setzt den Strophen die Namen der redenden Personen vor. Der vedische Dichter konnte sein Werk nur vortragen oder vortragen lassen. Wie haben wir uns nun den Vortrag der vedischen ‚Hymnen' zu denken? Ohne allen Zweifel sind sie gesungen worden.

Werfen wir einen Blick auf die Literaturen anderer Völker, so finden wir überall und vor der Einführung der Buchdruckerkunst ausnahmslos mit der Strophe (oder dem Leich) die Melodie verbunden. Ich erinnere an Otfrid, an das Nibelungen- und Kudrunlied, an das altfranzösische Rolandslied, an die Lyrik unseres Mittelalters wie des klassischen Altertums, an die Chöre der griechischen Dramen. Sobald in den letzteren der κορυφαῖος in die Sprechstimme übergeht, redet er stichisch, nicht strophisch. Ähnliches beobachten wir beim mittelalterlichen europäischen Epos. Das ‚Volksepos' wird gesungen und ist daher in Strophenform abgefaßt; das Kunstepos wird gesprochen und ist daher stichisch. Das liegt in der Natur der Sache. Denn dazu, mehrere Verse zu einer Gruppe (Leich, Strophe) zusammenzufassen, kommt man eben nur durch die Melodie, die einen beschränkten Umfang hat. Die Melodie zwingt zur Leich- oder Strophenbildung. Fällt die Melodie dagegen weg, so fällt auch der Zwang zur Strophe weg. Diese Verhältnisse sind so lange völlig unversehrt geblieben, als die Dichtung für münd-

lichen Vortrag und fürs Ohr bestimmt war. Im Papierzeitalter, in dem der Dichter mit Schreibmaschine sein ‚Manuskript' ausarbeitet, um es für bebrillte Leser durch den Setzer vervielfältigen zu lassen, haben sich die ursprünglichen Verhältnisse natürlich verschoben.

Wie steht es nun in dieser Beziehung mit der indischen Dichtung? Es ist bekannt, daß in Indien noch heute der geschriebene oder gedruckte Text bei weitem nicht das Ansehen genießt wie der gedächtnismäßig angeeignete. Die *śāstra*, die in Strophen abgefaßt sind, werden mündlich überliefert, dem Schüler so lange vorgetragen und von diesem so lange wiederholt, bis er sie völlig im Gedächtnis hat. Wir dürfen darnach mit ziemlicher Bestimmtheit voraussetzen, daß sich dort die Form des poetischen Vortrags viel fester gehalten hat als bei uns. Der Vortrag metrischer Stücke wird seinem Wesen nach heute noch derselbe sein, der er vor Jahrtausenden war. Nun kommt der Einzelvers in der indischen Poesie nur hie und da vor, immer ausnahmsweise, nie als Hauptbestandteil eines Gedichtes. Das regelrecht Herrschende in der indischen Poesie aller Gattungen ist die Strophe. Wenn also die eben vorgetragenen Anschauungen richtig sind, so müssen wir erwarten, daß in Indien weder in alter Zeit noch heute gesprochene Verse existiert haben, sondern daß die Verse immer gesungen wurden und noch heute immer gesungen werden.

Für die Gegenwart haben wir einen einwandfreien Zeugen, der dieses Resultat bestätigt. G. BÜHLER sagt auf der Rückseite der Schrifttafel in seinem *Leitfaden f. d. Elementarcursus des Sanskrit*: ‚Verse werden stets gesungen.'[1]

War der bisherige Gedankengang richtig, so setzt das heutige Singen der Verse dieselbe Gepflogenheit auch für die Vergangenheit voraus. Da das Epos der Inder über die Strophenform nicht hinausgekommen ist, so muß es wie unser abendländisches Volksepos gesungen worden sein. Der Śloka muß aus Sing-, nicht aus Sprechversen bestehen, und wenn wir वद् und ähnliche Wurzeln in ihm finden zur Einführung von Reden, so müssen wir erwarten, daß

[1] Vgl. auch S. 83.

solche, eigentlich auf gesprochene Rede deutende Wurzeln unter der Voraussetzung gebraucht sind, daß in Wirklichkeit die Personen nicht, wie es das Epos darstellt, metrisch, sondern natürlich prosaisch gesprochen haben.

Für die Richtigkeit dieser Anschauung ergibt sich der Beweis aus einer der ältesten Episoden des MBh, aus der Erzählung von Nala und Damayantī. MBh. ed. Protap Chundra Roy III, 67 wird erzählt, daß Nala in den Dienst Ṛtuparṇas trat. Str. 8 ff. lauten:[1]

एवमुक्तो नलस्तेन [scil. ऋतुपर्णेन] न्यवसत्तत्र पूजितः।
ऋतुपर्णस्य नगरे सहवार्ष्णेयजीवलः॥ ८॥
स वै तत्रावसद्राजा वैदर्भीमनुचिन्तयन्।
सायं सायं सदा चेमं श्लोकमेकं जगाद ह॥ ९॥
क्व नु सा क्षुत्पिपासार्ता श्रान्ता शेते तपस्विनी।
स्मरन्ती तस्य मन्दस्य कं वा साद्योपतिष्ठति॥ १०॥
एवं ब्रुवन्तं राजानं निशायां जीवलोऽब्रवीत्।
कामेनां शोचसे नित्यं श्रोतुमिच्छामि वाऋक॥ ११॥
आयुष्मन्कस्य वा नारी यामेवमनुशोचसि।
तमुवाच नलो राजा मन्दप्रज्ञस्य कस्यचित्॥ १२॥
आसीद्वृऋमता नारी तस्यादृढतरं वचः।
स वै केनचिदर्थेन तया मन्दो व्ययुज्यत॥ १३॥
विप्रयुक्तः स मन्दात्मा भ्रमत्सुखपीडितः।
दह्यमानः स शोकेन दिवाराऋमतन्द्रितः॥ १४॥
निशाकाले स्मरंस्तस्याः श्लोकमेवं स गायति।

Wir sehen hier also, daß tatsächlich die Wurzeln ब्रू und गद् vom Vortrage eines Śloka vollständig synonym mit गै gebraucht sind. Über die Bedeutung der Wurzel गै aber kann durchaus kein Zweifel bestehen. Sie bedeutet in alter Zeit ausschließlich ‚singen'.[2]

[1] Ich korrigiere stillschweigend die Druckfehler der Ausgabe.

[2] Dagegen darf es natürlich nicht befremden, wenn wir bei Leuten, die in Sanskrit schreiben, ohne der Sprache völlig mächtig zu sein, in später Zeit ge-

Die MBh-Stelle lehrt uns aber, glaube ich, noch mehr. Der Umstand, daß die Wurzeln गद् und ब्रू an ihrem Anfang gebraucht sind, beweist, wenn wir nicht gegen alle Wahrscheinlichkeit dem Dichter hier eine arge Ungeschicklichkeit in die Schuhe schieben wollen, daß sie für den Hörer oder Leser nicht mißverständlich waren, mit anderen Worten, daß das Singen des Śloka selbstverständlich war.

Nach dem ganzen Wortlaut der Stelle aber wird man dann annehmen müssen, daß auch die übrigen Śloken beim Vortrag gesungen wurden, genau so also wie die Strophen des mittelalterlichen Volksepos in Frankreich und Deutschland.

So finden wir denn auch im PW s. v. श्लोक 3 verzeichnet: भूमिः श्लोकं जगौ aus Śatp. Br. 13, 7, 1, 15; तद्प्येते श्लोका अभिगीताः Ait. Br. 8, 22; daselbst unter W. 2 गाः इदं काव्यमगायताम् Rām. 1, 4, 13; गीयतामिदमाख्यानम् 10; जगुः श्लोकमिमम् 2, 42. MBh 3, 2648.[1]

Im Raghuvaṃśa xv, 33 ff. wird von dem Unterrichte erzählt, den Vâlmîki den Knaben Kuśa und Lava zuteil werden ließ. Es heißt da:

साङ्गं च वेदमध्याप्य किंचिदुत्क्रान्तशैशवौ ।
स्वकृतिं गापयामास कविप्रथमपद्धतिम् ॥ ३३ ॥
रामस्य मधुरं वृत्तं गायन्तौ मातुरग्रतः ।
तद्वियोगव्यथां किंचिच्छिथिलीचक्रतुः सुतौ ॥ ३४ ॥

Unter स्वकृति in 33c ist das Rāmāyaṇa zu verstehen, wie Mallinātha richtig bemerkt (स्वकृतिं काव्यं रामायणाख्यं गापयामास).

---

legentlich auch der Wurzel गै an Stellen begegnen, wo nur वद्, ब्रू, गद् etc. berechtigt wären. PW und pw kennen diese Bedeutung von गै überhaupt nicht. Sie begegnet aber im späten Jaina-Sanskrit. WEBER zitiert aus dem Campakaśreṣṭhikathānaka (S. [569] 3 des Sonderabdrucks) fünf Stellen (Z. 126, 137, 338, 437, 472 — so ist statt 71 zu lesen! —), aus dem Uttamacaritrakathānaka (SKPAW, 27. März 1884, S. 274) zwei Stellen (Z. 107 u. 285), an denen जगौ für ‚inquit' vor prosaischer Rede steht.

[1] Ich vermute, daß damit die oben besprochene Stelle gemeint ist, habe aber keine Ausgabe zur Hand, die den Vergleich ermöglichte. Eine Umrechnung der Zählung Protap Chundra Roys in durchgezählte Śloken führt auf V. 2649.

Ragh. xv, 37 wird berichtet, wie Śatrughna an Vâlmîkis Einsiedelei vorbeikommt und die Wirkung beobachtet, die der epische Vortrag Kuśas und Lavas auf das Wild hervorbringt:

भूयस्तपोव्ययो मा भूदाख्यीकेरिति सोऽत्वगात् ।
मैथिलीतनयोद्गीतनिःस्यन्दमृगमाश्रमम् ॥

Und wie die beiden Rhapsoden das Epos verbreiten, wird xv, 63 und 64 berichtet:

अथ प्राचेतसोपज्ञं रामायणमितस्ततः ।
मैथिलेयौ कुशलवौ जगतुर्गुरुचोदितौ ॥
वृत्तं रामस्य वाल्मीकेः श्रुतिस्थौ किंनरस्वनौ ।
किं तयेन मनो हर्तुमन्यं स्यातां न मूर्खताम् ॥

In den nächsten Strophen heißt es:

रूपे गीते च माधुर्यं तयोरासन्निरिंवेदितम् ।
ददर्श सानुजो रामः शुश्राव च कुतूहली ॥
तन्नीतश्रवणीकाग्रा संसदश्रुमुखी बभौ ।
हिमनिष्यन्दिनी प्रातर्निर्वातेव वनस्थली ॥

Nach Rāmāyaṇa ed. PARAB VII, 71, 14 f. hört Śatrughna in Vālmīkis Einsiedelei den Vortrag des Rāmāyaṇa:

गीतमाधुर्यमुत्तमम् ।
शुश्राव रामचरितं तस्मिन्काले यथा कृतम् ॥
तन्त्रीलयसमायुक्तं त्रिस्थानकरणान्वितम् ।
संस्कृतं श्लक्ष्णयोपेतं समताललसमन्वितम् ॥

Rām. VII, 93, 4 ff. wird von Vālmīki erzählt:

स शिष्यावब्रवीद्दृष्टौ युवां गत्वा समाहितौ ।
कृत्स्नं रामायणं काव्यं गायतं परया मुदा ॥ ४ ॥
ऋषिवाटेषु पुण्येषु ब्राह्मणावसथेषु च ।
रथ्यासु राजमार्गेषु पार्थिवानां गृहेषु च ॥ ५ ॥
रामस्य भवनद्वारि यच्च कर्म च कुर्वते ।
ऋत्विजामयतश्चैव तच्च गेयं विशेषतः ॥ ६ ॥

द्विसे विंशतिः सर्गा गेया मधुरया गिरा।
प्रमाणैर्वञ्जुभिश्चैव यथोद्दिष्टं मया पुरा ॥ १० ॥
इमास्तन्त्रीः सुमधुराः स्थानं वापूर्वदर्शनम्।
मूर्च्छयित्वा सुमधुरं गायतां विगतज्वरौ ॥ १३ ॥
तथेति हृष्टमनसौ श्वः प्रभाते समाहितौ।
गायतं मधुरं गेयं तन्त्रीलयसमन्वितम् ॥ १५ ॥

Und so wird auch in den beiden folgenden *sarga* der Vortrag des Epos geschildert als Gesang mit Saitenspiel. Die indischen Rhapsoden trugen ihre Dichtungen also genau so vor, wie unsere mittelalterlichen Spielleute die ‚Volksepen'.

Wir haben gesehen, daß es die Melodie ist, die die Strophenbildung bedingt; wir sahen weiter, daß heute in Indien alle Verse, zur älteren epischen Zeit und höchstwahrscheinlich auch zu der der Brāhmaṇa der Śloka gesungen ward. Nach dem Gesagten werden wir das für andere Strophen gleichfalls voraussetzen müssen. Aus unserer Betrachtung ergibt sich auch, daß das Singen der Strophen unmöglich eine Neuerung sein kann, daß es im Gegenteil notwendig ursprünglich sein muß. Wir werden also logischerweise auch für alle älteren, d. h. vorepischen Strophen Gesangsvortrag voraussetzen müssen.

Die herrschende Auffassung, die auch im PW zum Ausdruck kommt, ist die, daß die Strophen, die der Hotar vortrug, ‚rezitiert', d. h. gesprochen wurden, während die Udgātar ihre Sāman-Strophen sangen. Ich halte zwar durch das Gesagte den Beweis dafür schon für erbracht, daß diese Auffassung irrtümlich ist. Da es sich aber hier um etwas prinzipiell Wichtiges handelt, muß ich noch mit ein paar Worten auf die Frage des Vortrags der ṚV-Lieder eingehen.

Die bekannte Nirukta-Stelle (13, 7), die sich auf den Vortrag der Hymnen beim Opfer bezieht, lautet: **ऋग्भिः शंसन्ति यजुर्भिर्यजन्ति सामभिः स्तुवन्ति**. Nach der üblichen Auffassung würde das bedeuten: ‚Die Ṛk-Verse werden rezitiert (gesprochen), mit den Yajus-Versen begleitet man die Opferhandlung, die Sāman-Verse werden gesungen'.

Nun ist aber, so viel mir bekannt, für शंस् die Bedeutung ‚sprechen', im Gegensatz zu ‚singen', erst in verhältnismäßig später Zeit zu belegen. Für diese Wurzel gibt PW aus Naigh. 3, 14 die Bedeutung अर्चतिकर्मन्, aus dem Dhātup. 17, 19 (bei Böhtlingk, *Pāṇini*, 1, 764) स्तुतौ. Daß die Wurzel अर्च् nicht die Sprechstimme bezeichnen kann, ist selbstverständlich. Daß andererseits in ihr mehr liegt, als die bloße Bedeutung ‚preisen', ergibt sich ohne weiteres einmal aus ihrer Etymologie — die ursprüngliche Bedeutung ist ‚strahlen'; vgl. unser hell und hallen[1] —, sodann aber aus Stellen, wie sie im PW vom ‚Singen der Winde' aus dem ṚV verzeichnet sind. Also drückt sie jedenfalls musikalische Lauteigenschaften aus, und daher übersetzt das PW sie ganz richtig mit ‚lobsingen, preisen'. Wenn ferner der Dhātupāṭha, wie wir sahen, als Bedeutung स्तुतौ gibt, so erklärt er die Wurzel शंस् mit demselben Ausdruck, der in der zitierten Nirukta-Stelle gerade vom Vortrag des सामन् gebraucht wird. Diese Betrachtung führt uns darauf, daß der Hotar ebensogut wie der Udgātar seine Strophen sang.

Die angeführte Nirukta-Stelle könnte man frei übersetzen: ‚Für den Vortrag der Ṛk-Strophen lautet der technische Ausdruck शंस्, für den der Yajus-Strophen यज्, für den der Sāman-Strophen स्तु'.

Daraus einen Unterschied herzuleiten, wie den zwischen gesprochener Rezitation und Gesangsvortrag, ist also unzulässig. Aus der Stelle ergibt sich, daß यज् hier gleichfalls vom Vortrag von Strophen als t. t. gebraucht wird; welchen Unterschied bezüglich des Vortrags gegenüber शंस् und स्तु wollte man nach der herrschenden Vorstellung wohl dafür statuieren?

Die Unterschiede dieser drei technischen Ausdrücke liegen offenbar in einer ähnlichen Sphäre, wie wir sie in unseren Kirchengesängen haben. Wir haben Oratorien, Litaneien, Choräle. Alle drei Ausdrücke bezeichnen kirchliche Gesangsvorträge, die trotzdem sehr verschieden sind bezüglich der Form, des Inhalts und

[1] Es ist also Lichthöhe auf Tonhöhe übertragen.

der Vortragenden. Ähnlich verhält es sich gewiß auch mit dem Vortrag der vedischen Hymnen.

Eine Untersuchung metrischer sog. Unregelmäßigkeiten in den Hymnen des ṚV, wie überschüssiger oder fehlender Silben, Dehnungen kurzer Vokale, würde uns weiteres Material liefern. Wir fänden dazu Analoga in der mittelhochdeutschen Lyrik, die bekanntlich in den Handschriften ganz anders erscheint, als in den von LACHMANN und HAUPT nach dem Papierschema zurechtgemachten Texten, und in unseren Volksliedern, soweit sie eben wirklich solche sind. In den gedruckten Ausgaben (so in der BÖHME'schen Überarbeitung von ERKS ‚Liederhort') sind die Texte leider auch meist nach dem Papierschema ‚verbessert'. Dennoch finden sich auch hier noch Beispiele genug zur Beleuchtung der in Frage stehenden Erscheinungen. Von dem Liede 1303 in ERK und BÖHMES ‚Liederhort' lautet die erste Strophe:

Es saßen drei Gesellen,
Sie aßen und tranken kühlen Wein.
Sie hielten mit einander
Ein heimelichen Rat:
Und welcher auf den Abend
Ein steten Buhlen hat.

Der Text stammt aus dem 16. Jahrhundert. Die metrische Verschiedenheit der ersten beiden Verse ist nach dem Papierschema ohne weiteres klar:

1. ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑
2. ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ –

In den folgenden Strophen lauten die ersten beiden Verse dem Schema entsprechend:

2. Da war sich einer unter,
Den nahm die Red groß Wunder, . . .

3. Der Knab der kam gegangen,
Er säumet sich nicht lange, . . .

4. Das Mägdlein stund (auf[1]) behende,
Sie hörte der Red ein Ende, . . .

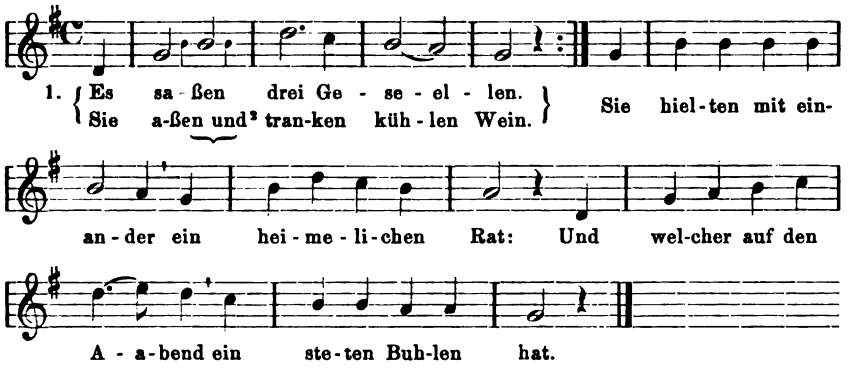
5. Nächten war ich trunken,
Da redt ich nach Gedunken, . . .

6. Ich will dich nicht einlassen,
Scher du dich deiner Straßen . . .

In 7. wieder eine kleine ‚Unregelmäßigkeit‘:

Nimm du dein Roß beim Zaume
Und binds an den Dornenbaume . . .

Wollte man daraus schließen, daß der Text falsch überliefert wäre, so würde man einen Trugschluß tun. Die anscheinenden Unregelmäßigkeiten dieses Liedes fallen sofort weg, wenn wir die Melodie, zu der es gehört, zu Rate ziehen:



Man beachte in ‚saßen‘ die Länge der Endsilbe, in ‚Gesellen‘ die Dehnung des zweiten e, in ‚Abend‘ die des A.

Hier haben wir Erscheinungen, wie sie uns im Veda oft begegnen — und die eben, wenn sie im Veda auftreten, den Schluß nahe legen, daß derlei Absonderlichkeiten ihr Auftreten der Melodie verdanken.

---

[1] Die ‚Besserung‘ ist sicher Böhme zuzuschreiben!

[2] Die Viertelnoten neben den halben stehen zu Unrecht. Gesungen wurde natürlich: äß-nünd.

Um nicht von meinem Thema abzukommen, muß ich es hier unterlassen, derartige Unregelmäßigkeiten zusammenzustellen; aber auf eins muß ich doch noch hinweisen.

Wenn wir einen Text haben wie den bekannten:

Als die Römer frech geworden, sim serim sim sim sim sim,
Zogen sie nach Deutschlands Norden, sim serim sim sim sim sim,
Vorne mit Trompetenschall, terätätätärä,
Ritt der Generalfeldmarschall, terätätätärä,
Herr Quintilius Varus, wau wau wau wau wau wau,
Herr Quintilius Varus, schnäderängtäng, schnäderängtäng, schnäderäng tänderängtängtäng,

so können wir in ihm zwei Teile unterscheiden, einen wirklich verständlichen Text und eine Anzahl Silben, die regelmäßig wiederkehren, an sich aber absolut sinnlos sind. Diese Silben haben keinen anderen Zweck, als Träger der Melodie zu sein. Derartige Elemente kommen massenhaft vor, natürlich aber nur in sangbaren Liedern, von dem einfachen ‚tra-la-la' und ‚juchheirassa' bis zu langen Reihen. Auch im Kirchenlied ist dies keine fremde Erscheinung. Wenn z. B. im sächsischen protestantischen Gesangbuch jede Strophe des 5. Liedes (Gottlob! der Sonntag kommt herbei, von J. OLEARIUS) mit einem Halleluja! schließt, so ist das praktisch genau dasselbe. Ebenso erklären sich im ṚV zweifelsohne die ‚Jauchzer', denen die Metra triṣṭubh und anuṣṭubh ihre Namen verdanken. Sie sind Träger der Melodie, und daraus ergibt sich wieder, daß die in triṣṭubh und anuṣṭubh abgefaßten Lieder wirklich gesungen wurden.

Eine Abart nun dieser ‚Melodieträger' ist der Refrain, der sich, soweit wir in den bekannten Literaturen den Vortrag der Gedichte kontrollieren können, gleichfalls nur in sangbaren Liedern findet. Das ist bei uns genau so wie in Indien. Für Indien genügt es, um ein ganz bekanntes Beispiel anzuführen, auf das Gītagovinda zu verweisen. Daß der Refrain wirklich zum Träger der Melodie bestimmt ist, geht daraus hervor, daß er oft mit dem Inhalt der

Strophe nur in losem Zusammenhang steht, manchmal gar nicht dazu paßt. Er soll zwar offenbar die sinnlosen Silben durch etwas Sinnvolles ersetzen, und je geschickter ein Dichter ist, desto besser wird er den Refrain mit der Strophe zu verbinden wissen; aber absolut nötig ist dies nicht.

Wir müssen uns natürlich an das wirkliche Volkslied wenden, nicht an die Kunstpoesie, wenn wir die ursprüngliche Natur des Refrains erkennen wollen.[1] Ich gebe zunächst ein Reiterlied, das Peter Schöffers Liederbuch, Mainz 1513, entnommen ist und bei Erk und Böhme als Nr. 1294 abgedruckt ist. Hier ist noch deutlich der Zusammenhang zwischen dem Refrain und den melodietragenden ‚Jauchzern' zu erkennen. Statt derselben sind wirkliche Wörter eingesetzt, ohne daß sich aber ein klarer Sinn ergibt.

1. Woluf, ihr lieben Gsellen,
Die uns gebrudert sein,
Und raten zu! Wir wöllen
Dort prassen über Rein!
Es kumt ein frischer Summer,
Darauf ich mein Sach setz,
Als je länger je dummer:
Hin, hin! Wetz, Eber, wetz!
Wack, Hütlein in dem Gfretz!

2. Der Sommer soll uns bringen
Ein frischen freien Mut:
Leicht tut uns irn(?) gelingen,
So kumm wir hinter Gut.
Sie sein viel ehr erritten,
Denn graben diese Schätz,
Wir han uns[2] lang gelitten.
Hin, hin! Wetz, Eber, wetz!
Wack, Hütlein in dem Gfretz!

[1] Die meisten Refrains des RV stellen die Lieder, in denen sie vorkommen, unter die Kunstpoesie. Namentlich deutlich ist dies da, wo der Refrain bis auf einige oder ein den Strophenschluß bildendes Wort geschwunden ist.

[2] Wohl unz, d. i. bis?

3. Drum laßt üch nit erschrecken,
Ihr frischen Krieger stolz!
Wir ziehen durch die Hecken
Und rumpeln in das Holz.
Man wird noch unser gehren
Und nit achten so letz;
All Ding ein Weil tun währen.
Hin, hin! Wetz, Eber, wetz!
Wack, Hütlein in dem Gfretz.

Ein anderes altes Soldatenlied[1] beginnt mit der Strophe:

Ein Schifflein sah ich fahren,
Kapitän und Leutenant,
Darinnen war'n geladen
Drei brave Kompagnien Soldaten.
Kapitän, Leutnant, Fähnrich, Sergeant,
Nimm das Mädel, nimm das Mädel,
Nimm das Mädel bei der Hand!
Soldaten, Kameraden,
Soldaten, Kameraden.

Das gesperrt Gesetzte ist der Refrain, der mit dem Texte t
nur wenig, teils gar nichts zu tun hat. Die Beispiele dafür las
sich aus Volksliedern massenhaft beibringen, die die eigentliche Na
des Refrains beweisen. Ohne die Melodie wäre er ganz unverständli

Dieselbe Beobachtung machen wir bei manchen Liedern
ṚV. Man vergleiche z. B. das unten zu besprechende Vṛṣākapi-L
x, 86, in dem jede Strophe mit dem Refrain schließt: विश्वस्मादि
उत्तरः, der mit dem Texte in keinerlei Zusammenhang steht, sond
ihn, wenn man ihn liest, in ganz unbegreiflicher Weise un
bricht. Vgl. z. B. auch x, 25; x, 121; ı, 105 u. a.

Aus dem Gesagten ergibt sich mit Notwendigkeit, daß wir
wo der Refrain auftritt, stets sangbare Lieder vor uns hab

Prüfen wir die Lieder des ṚV von diesem Gesichtspunkte a
so ergibt sich folgende Tabelle:

[1] ERK und BÖHME, Nr. 1326.

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. Müller).
I, 19	1—9	—	9	gāyatrī
I, 28	1—4			anuṣṭup
		5—6	9	„
		7—9		gāyatrī
I, 29	1—7		7	paṅktiḥ
I, 78	1—5		5	gāyatrī
I, 80	1—16		16	paṅktiḥ
I, 82	1—5		6	paṅktiḥ
		6		jagatī
I, 84		1—6		anuṣṭup
		7—9		uṣṇik
	10—12			paṅktiḥ
		13—15	20	gāyatrī
		16—18		triṣṭup
		19		bṛhatī
		20		satobṛhatī
I, 94	1—14		16	jagatī
		15. 16		triṣṭup
I, 96	1—7		9	triṣṭup
		8. 9		
I, 97	1—8		8	gāyatrī
I, 100	1—15		19	triṣṭup
		16—19		
I, 101	1—7		11	jagatī
		8—11		triṣṭup
I, 105	1—18		19	1—7. 9—18 paṅktiḥ
				8 mahābṛhatī yavamadhyā
		19		19 triṣṭup
I, 106	1—6		7	jagatī
		7		triṣṭup
I, 108	1. 5—12		13	triṣṭup
		2—4. 13		

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. MÜLLER
I, 112	1—23		25	jagatī
		24. 25		triṣṭup
I, 162	6. 12		22	triṣṭup u. jagatī
	8. 9. 14			triṣṭup
		1. 2. 4. 5		triṣṭup
		7. 11. 13		
		15—22		
		3		jagatī
I, 185	2—8		11	triṣṭup
		1. 9—11		
I, 187	8—10		11	gāyatrī
		1		anuṣṭubgarbhoṣṇik
		2. 4		gāyatrī
		3. 5—7		anuṣṭup
		11		anuṣṭub bṛhatī vā
II, 12	1—14		15	triṣṭup
		15		
II, 13	1—12		13	jagatī
		13		triṣṭup
II, 14	6. 7		12	triṣṭup
		1—5, 8—12		
II, 15	2—9		10	triṣṭup
		1. 10		
II, 22	1—3		4	1 aṣṭiḥ, 2. 3 atiśakva
		4		atiśakvary aṣṭirvā
II, 25	1—5		5	jagatī
II, 37	1—3		6	jagatī
		4—6		
III, 55	1—22		22	triṣṭup
IV, 42	1. 2		10	triṣṭup
		3—10		

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. Müller).
IV, 48	1—4	5	5	anuṣṭup
V, 6	1—10		10	paṅktiḥ
v, 40	1—3		9	uṣṇik
		4. 6—8		triṣṭup
		5. 9		anuṣṭup
v, 51		1—4	15	gāyatrī
	5—7			uṣṇik
	8—10			uṣṇik
		11—13		triṣṭub jagatī vā
		14. 15		anuṣṭup
v, 55	1—9	10	10	jagatī
				triṣṭup
v, 72	1—3		3	uṣṇik
v, 75	1—9		9	paṅktiḥ
v, 78	1—3		9	uṣṇik
		4		triṣṭup
		5—9		anuṣṭup
v, 79	1—10		10	paṅktiḥ
VI, 43	1—4		4	uṣṇik
VI, 44	1—3			anuṣṭup
		4—6		
		7. 9	24	virāṭ
		8		virāṭ triṣṭub vā
		10—24		triṣṭup
VI, 53		1—4. 9. 10	10	gāyatrī
	5—7			
		8		anuṣṭup
VII, 49	1—4		4	triṣṭup
VII, 50	1—3	4	4	jagatī
				atijagatī śakvarī vā

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. MÜLL
VII, 55		1		gāyatrī
	2—4		8	uparişṭhād bṛhatī
		5—8		anuşṭup
VII, 89	1—4		5	gāyatrī
		5		jagatī
VIII, 12	1—3			
	4—6			
		7		
	8. 9			
	10—12			
	13—15			
	16—18		33	uṣṇik
	19—21			
	22—24			
	25—27			
	28—30			
	31—33			
VIII, 13		1—30	33	uṣṇik
	31—33			
VIII, 26	1. 2			
		3—15		uṣṇik
		22—24		
		16—19	25	gāyatrī
		21. 25		
		20		anuşṭup
VIII, 31		1—8		gāyatrī
		11—13		
		9. 14	18	anuşṭup
		10		pādanicṛt
	15—18			paṅktiḥ
VIII, 34	1—15		18	anuşṭup
		16—18		gāyatrī

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. Müller).
VIII, 35	1—3		24	uparişţāj jyotiḥ
	4—6			
	7—9			
	10—12			
	13—15			
	16—18			
	19—21			
	22—24			22. 24 paṅktiḥ 23 mahābṛhatī
VIII, 36	1—6		7	śakvarī
		7		mahāpaṅktiḥ
VIII, 37	1—6		7	1 atijagatī
		7		2—7 mahāpaṅktiḥ
VIII, 38	1—3		10	gāyatrī
	4—6			
	7—9			
		10		
VIII, 39	1—10[1]		10	mahāpaṅktiḥ
VIII, 40	1—11[1]		12	1. 3—11 mahāpaṅktiḥ 2 śakvarī
		12		triṣţup
VIII, 41	1—10[1]		10	mahāpaṅktiḥ
VIII, 42	4—6[1]		6	anuşţup
		1—3		triṣţup
VIII, 45	1—3		42	gāyatrī
		4—39		
	40—42			
VIII, 47	1—18		18	mahāpaṅktiḥ
VIII, 62	1—12		12	1—6. 10—12 paṅktiḥ 7—9 bṛhatī

[1] Der gleiche Refrain.

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. MÜLLER)
VIII, 73	1—18		18	gāyatrī
VIII, 80	1. 2		10	gāyatrī
		3—9		
		10		triṣṭup
VIII, 82		1—8	9	gāyatrī
	7—9			
VIII, 85	1—9		9	gāyatrī
VIII, 86	1—5		5	jagatī
VIII, 98		1—3	12	uṣṇik
	4—6			
		8		
		7. 10. 11		kakup
		9. 12		puraüṣṇik
VIII, 102		1—3	22	gāyatrī
	4—6			
		7—22		
IX, 4	1—10		10	gāyatrī
IX, 18	1—7		7	gāyatrī
IX, 58	1—4		4	gāyatrī
IX, 112	1—4 [1]		4	paṅktiḥ
IX, 113	1—11 [1]		11	paṅktiḥ
IX, 114	1—4 [1]		4	paṅktiḥ
X, 25	1—11		11	āstārapaṅktiḥ
X, 35		1. 2	14	jagatī
	3—12			
		13. 14		triṣṭup
X, 36		1	14	jagatī
	2—12			
		13. 14		triṣṭup
X, 47	1—8		8	triṣṭup

[1] Der gleiche Refrain.

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. Müller).
x, 58	1—12		12	anuṣṭup
x, 59	1—4			triṣṭup
		5—7		
			10	8 paṅktiḥ
	8—10			9 mahāpaṅktiḥ
				10 paṇktyuttarā
x, 60		1—7		1—5 gāyatrī
				6. 7. 10—12 anuṣṭup
	8—10		12	8. 9 paṅktiḥ
		11. 12		
x, 62	1—4			jagatī
		5. 8. 9		anuṣṭup
		6		bṛhatī
		7	11	satobṛhatī
		10		gāyatrī
		11		triṣṭup
x, 63		1. 2		jagatī
	3—14			
			17	
		15		jagatī triṣṭub vā
		16. 17		triṣṭup
x, 85		1—42		1—13. 14—17. 22. 25. 28—33. 35. 38—42. 45—47 anuṣṭup
	43. 44		47	14. 19—21. 23. 24. 26. 36. 37. 44 triṣṭup
				18. 27. 43 jagatī
		45—47		34 urobṛhatī
x, 86	1—23		23	paṅktiḥ
x, 100	1—11			jagatī
		12	12	triṣṭup
x, 119	1—13		13	gāyatrī

ṚV	Strophen mit Refrain	Strophen ohne Refrain	Anzahl der Strophen	Metrum (nach M. MÜLLER).
x, 121	1—9	10	10	triṣṭup
x, 126	1—7	8	8	upariṣṭād bṛhatī triṣṭup
x, 133	1—6	7	7	1—3 śakvarī 4—6 mahāpaṅktiḥ 7 triṣṭup
x, 134	1—6	7	7	mahāpaṅktiḥ paṅktiḥ
x, 154	1—5		5	anuṣṭup
x, 162	3—6	1. 2	6	anuṣṭup
x, 163	1—6		6	anuṣṭup
x, 182	1—3		3	triṣṭup
x, 183	1. 2	3	3	triṣṭup
x, 187	1—5		5	gāyatrī.

Ich habe in diese Tabelle auch die verhältnismäßig seltenen Fälle mit aufgenommen, in denen der Refrain keinen Pāda füllt, sondern auf ein oder einige Schlußworte zusammengeschrumpft ist.

Was sich aus dieser Tabelle klar ergibt, ist, daß der Refrain nicht an die Versmaße gebunden ist, die im Sāman herrschen, sondern, daß er ebensogut in Strophen steht, die der Hotar vorträgt. Mit anderen Worten, auch in bezug auf den Refrain findet ein Unterschied zwischen den Strophen verschiedener Hymnen nicht statt; auch der Refrain weist also darauf hin, daß sie alle gesungen wurden.

Wollen wir uns eine Vorstellung von der Art dieses Singens der Verse machen, so müssen und dürfen wir auch darüber sicherlich die heutigen Verhältnisse befragen. Auf eine nach Abschluß der vorstehenden Untersuchung an Herrn Prof. E. HULTZSCH gerichtete An-

frage erhielt ich die folgende Auskunft, die ich mir mitzuteilen erlaube:

‚Sanskrit-Verse, die Trishṭubhs eingeschlossen, werden von denjenigen Eingeborenen, die nicht in englischen Colleges erzogen worden sind und erst dort ihr Sanskrit gelernt haben, stets gesungen, und zwar in einer Art einförmigen, dem Belieben des Rezitators anheimgestellten Rezitativs. Modulationen werden vielfach nur zur Ausfüllung der Pausen angebracht, wenn der Lesende eine Stelle nicht sofort lesen kann, sei es wegen Undeutlichkeit oder Lückenhaftigkeit der Handschrift, oder weil er den Sandhi oder die Wortbedeutung oder die Construktion überlegt. Das Ende des Verses wird stets lang ausgehalten und durch einen näselnden Accord markiert, wie übrigens auch das Ende der Sätze oder die Denkpausen bei der Lektüre von Prosawerken.[1] Dasselbe gilt auch für das Lesen in den südindischen Sprachen. Ein nicht europäisierter Eingeborener kann gar nicht lesen, ohne zu singen. Ein Clerk in dem mir benachbarten Registration Office pflegte mich bei der Arbeit empfindlich zu stören, indem er mit lauter, näselnder Stimme seine office records rezitierte.‘

Nach alledem steht es also für mich fest, daß die Hymnen des ṚV gesungen wurden.

---

[1] Es ist bei dem starken Überwiegen der strophischen Literatur über die prosaische erklärlich, daß die uralte Vortragsweise der ersteren auf die letztere übertragen wurde. Dieses Singen sogar der Prosa bei der Lektüre ist eine weitere Stütze für das oben behauptete Singen aller Strophen. (Der Verf.)

(Fortsetzung folgt.)

Die elamische Iteration.

Von

Georg Hüsing.

Die letzte Zusammenfassung des über die Iteration bis dahin Ermittelten hat Bork im Januar 1900 in der *OLZ* gegeben (Sp. 8–12). Im März desselben Jahrganges erschien dann mein Artikel über ‚Reduplikation und Iteration in elamischen Eigennamen' (Sp. 83–85) und im Februar 1902 mein vierter Artikel über ‚Iteration im Elamischen', nachdem die Veröffentlichung der neuen Funde aus Susa begonnen hatte. Durch diese ist unser Material vermehrt worden und damit auch die Möglichkeit, daß ein weiteres Beispiel für ein selbständiges *pep* (vgl. Foy in dieser Zeitschrift Bd. XIV, S. 284) hätte gefunden werden können. Inzwischen ist mir in den neuen Texten aus Susa noch eine weitere iterierte Form aufgefallen. Es dürfte also an der Zeit sein, nun einmal Inventur zu machen und die Formen reden zu lassen. Das scheint mir um so mehr gerade an diesem Orte angebracht zu sein, als Foy (a. o. O. S. 285) gegen die Annahme der Iteration auftrat, die er nur für *kukti* als möglich gelten lassen wollte.

Indem ich für das Folgende auf meine fünf Artikel in der *OLZ* verweise, lasse ich bei den achamanidischen Formen der Kürze halber die Anführung der Stellen weg, wodurch diese Formen zugleich als den Achamanidentexten entstammend sich herausheben werden. Die älteren Formen zitiere ich nach Weissbach und Scheil,

füge aber nach einem ‚=' die Bezeichnung zu, die ich für künftige Veröffentlichungen vorschlage und zu brauchen gedenke. In dieser notwendig gewordenen Umnennung folge ich dem Beispiele Weissbachs, erst den Königsnamen, dann den Fundort, dann mit lat. Kleinbuchstaben die Nummern des Textes auszudrücken. Die Anordnung ist zugleich so eingerichtet, daß weitere Funde leicht einzureihen sein werden.

1. Unter *pepta* bucht Weissbach ein ‚unregelmäßiges Partizip' *pattip* oder *pattippe* (neben dem regelmäßigen *peptip*). Nun hat *pat* auch den Lautwert *pe*, also steht

peti-p, peti-ppe neben *pe-pti-p, pe-pti-ppi, pe-pti-ppa,* und zwar in der gleichen Bedeutung (= ‚aufwiegeln').

2. ‚*pattu*' bei Weissbach ist *pela* zu lesen, (*tu* = *la* von ihm selber gefunden); in der gleichen Bedeutung (etwa = τιθεναι) findet sich *pe-pla-š-ta* (als 3. Person) und *pe-pli-ppa, pe-pli-p-ne*; also steht

pela neben *pe-pla*[*-šta*], *pe-pli*[-ippa]. Gleichbedeutend mit *pe-pla-šta* steht aber *pe-š-ta,* das also aus **pel-š-ta* entstanden sein dürfte.

3. *pera-n-ra* heißt ‚er wird lesen'; *pe-pra-n-ti*: ‚du wirst lesen'. Also heißt *pe-pra-ka*: ‚es ist gelesen worden.'

Dazu finden sich in Mal-Amir II die Formen *pera-n* (6) und *pera-ma-n-ra* (23); also steht

pera-n-ra, pera-ma-n-ra neben *pe-pra-n-ti, pe-pra-ka.*

4. *kuti-š* heißt ‚er bringt' (*√bar*), *kukti*: ‚ich habe bewahrt.' Die Bedeutungen lassen sich leicht vereinigen (etwa ‚in den Händen haben'). Hier steht *kuti-š, kut-ma-m-pi* neben *ku-kti, ku-kta-k, ku-kta-n-ti, ku-kta-š.*

5. *rappa-ka* heißt ‚er ward gebunden'. Also muß in der älteren Sprachform, die das *h* als Endung der ersten Person des Transitivs noch erhalten hat, diese Form *rappa-h* lauten. So steht sie in Scheils N. LV (= Šilhak-Inšušinak, Susa, l) in Zeile 4 des oberen Randes. Auf der Vorderseite derselben Stele Z. 20 steht aber *rarpah,* und diese Form kehrt wieder in N XLVIII Z. 9 (= Š-J, Susa, d). Es steht also

rappa-h, rappa-ka neben *ra-rpa-h.*

6. Es gibt keine √*ta*, denn von solcher würde im Neuelamischen die erste Person des Transitivs *ta* lauten; die Form heißt aber *tah* und ist verkürzt wie *ket* aus *ketta*. Nun steht zum Beispiel in SCHEILS N. XLVIII Z. 14 (Š-J, Susa, d) *i si-ma tah*, in WEISSBACHS Šutruk-Nahhunte c Z. 31 (= Š-N, Susa c) aber *i si-ma tattah* und im selben Texte Z. 28 *tattaka; tattah* kehrt mehrmals wieder in SCHEILS N. LIV — im vocabulaire ist LIX Druckfehler — (= Š-J, Susa k) und in N. LV (Š-J, Susa l). Also steht

tah (aus *tahh*[*a*]*h*), *ta-š* (aus *ta-h-š*) neben *ta-ttah*, *ta-tta-ka* (vgl. *OLZ* 1902, Sp. 46).

Machen wir hier zunächst Halt. Wir sehen, daß die längere Form des Stammes aus der kürzeren dadurch entsteht, daß der erste Konsonant mit dem folgenden Vokale vor den einfachen Stamm tritt, der Vokal der Wurzel aber unterdrückt wird. Der Akzent liegt also auf der ersten Silbe, die wir zunächst als Reduplikation auffassen würden, d. h. als teilweisige Wiederholung des Stammes. Es würde nicht auffallen können, wenn wir bei solchen Formen den Wurzelvokal noch erhalten sähen. So findet sich

7. *kikkiteh* in SCHEILS N. XX (= Untaš-RIŠA, Susa H a), das an sich auch aus *kikki* und *te-h* bestehen könnte. Aber ein Stamm *kite* ist gut belegt durch Mal-Amir I 2 f. *kite-k*, 20 *kite-m-pe* II 5 f. *kite-ni-h*, während ein *teh* bisher nirgends belegt ist. Es steht also

kite-k, *kite-m-pe* neben *ki-kkite-h*.

Die Konsonantenverdoppelung in 6 und 7 kann man mit dem Akzente in Verbindung bringen, doch werden wir noch eine andere Möglichkeit finden; jedenfalls ist es selbstverständlich, daß sie in 1—5, wo der Wurzelvokal fehlt, nicht auftreten kann, da hier schon 2 Konsonanten zusammenstoßen. Mehr als 2 Konsonanten können gar nicht geschrieben werden und wurden wohl auch nicht gesprochen, wie *pešta* aus **pelšta* zeigt. In allen 7 Stämmen ist der wiederholte Vokal gleich dem Wurzelvokale. Man wird zugeben, daß es sehr wunderlich wäre, wenn von diesen 7 Fällen die 3 ersten anders zu erklären wären, als die genau entsprechenden. Selbst wenn es ein

Wort *pep* in einer ähnlichen Bedeutung gäbe, wie es Foy annahm — was nicht der Fall ist.

Die Erklärung der Formen kann also schon bisher als nachgerade genügend gesichert gelten. Daher können wir auch in Fällen, wo der einfache Stamm noch nicht belegt ist, ihn aus den ‚reduplizierten' Formen feststellen. So ergeben

8. *pe-pši-h* (Scheil, xlvii 45 = Š-J, Susa g), *pe-pši-ir-ma-h* (Weissbach Šutruk-Nahhunte A Z. 5 = Š-N, Lijan), *pi-pši-h* (Mal-Amir i 15) eine *√peš* (oder *√piš*), wobei es gleich gilt, ob mundartliche Verschiedenheit, ob Angleichung des *e* an den thematischen Vokal *i* vorliegt. Daß dieser in für uns noch nicht erklärbarer Weise schwankt, ist bekannt; ebenso unerklärt ist der nicht minder wechselnde Vokal, der der Personalendung gelegentlich folgt. Es ist also jedenfalls möglich, daß

9. *pi-ptu-š-a* in M.-A. ii 32 mit *pitte-š* (so mehrmals in Š-N, Susa c) zusammengehört. Letzteres steht in Scheils N. lviii (neuelamisch!) in derselben Zeile mit einem *pitahha*, das Scheil mit einem *iptahha* (?) des folgenden Textes zusammenstellt. In diesem Texte Z. 5 steht ein *hute-na u hute-h;* in gleicher Weise dürfte also auch das *peptena* von Mal-Amir in Beziehung zu einem ‚reduplizierten' Verbalstamme stehen.

10. *lilma-k* (vgl. meine *El. Studien*, S. 8 und Foy: *ZDMG* 52, S. 578) ist bei Weissbach nicht richtig getroffen. Das *lilmamana*, das in *M-A* i 3 parallel mit *suwkamana* steht, läßt wohl schließen, daß es etwa ‚einschreiten, verordnen' bedeuten dürfte. Den obigen Wörtern entsprechend liegt es nahe *li-lma* zu trennen, was eine *√lim* ergäbe. Eine solche ist ja nun bekannt, soll aber nach dem babyl. Texte ‚verzehren' bedeuten. Ob das wohl wirklich sicher ist? Foy (in dieser Zeitschrift xiv, S. 291), wollte es mit ‚abbrennen' (intrans.) übersetzen, und aus *IS-MAŠ*, dem Ideogramme für ‚Feuer', ein *ru[rma]* herauslesen, weil kein Determinativ folgt. Letzteres kann dazu keinen Grund abgeben, da hier babylonischer Einfluß vorliegen kann oder einfach ein Versehen. Dann aber wäre es jedenfalls ein wunderlicher Zufall, wenn gerade hier ein *IS-MAŠ* nicht ‚Feuer'

bedeutete! Zu dem ist *ru* Konjektur. So geht es also nicht. Daß aber das Feuer ‚frißt', ist zunächst eine zusammenhängende Redensart, die nicht im entferntesten beweist, daß *√lim* nun auch ‚fressen' bedeuten müßte. Sollte die Wurzel etwas wie ‚in Angriff nehmen' bedeuten? Die Entscheidung würde davon abhängen, ob *akkari*, das nur noch in einer ebenfalls dunklen Stelle (Bg. III, 82) vorkommt, überhaupt ‚jemand' oder vielmehr ‚etwas' bedeutet oder vielleicht beides bedeuten kann.

Weitere Formen, die möglicherweise noch in Betracht kämen, mögen hier aus dem Spiele bleiben.

Aber nun kommen wir zu der Frage, ob die bisher besprochenen Bildungen wirklich auf nur teilweisiger Wiederholung der ‚Wurzel' beruhen oder ob der zweite Wurzelkonsonant nur dem folgenden ersten assimiliert ist. Daß dies möglich ist, wird man zugeben müssen, da auf den wiederholten Vokal überall zwei Konsonanten folgen.

Nun gibt es Formen, in denen der volle Stamm wiederholt wird, so zu *kite-k* und *kite-m-pe* die Formen *kite-kkite-k* und *kite-kte-m-pe* zu *taha-š-ne* ein *taha-taha-š-ne* (so in Mal-Amir). Ferner zu *hutta* ein *hutta-hut*, ein *hutt-utta* und ein *hutti-ut*, wobei zu beachten ist, daß auch *utta*, *ut* für *hutta* vorkommen (in den Achamanidentexten).

Diese Formen mit vollständiger Iteration legen jedenfalls den Schluß recht nahe, daß es sich auch in den obigen Fällen um eine etwas andere Bildung handelt, als z. B. die arische Reduplikation sie darstellt. Soviel aber ist klar, daß hier ‚eine besondere Formkategorie des Verbalsystems' vorliegt. Wir werden also auch einen Schritt weiter gehen dürfen.

In den älteren Texten kommt mehrmals die Form *tuktini* vor an Stellen, wo an eine zweite Person gar nicht zu denken ist; es steht parallel mit *tela-k-ni*, der dritten Person des passiv-intransitiven Prekativs. Ob nun im Wechsel mit *tuktini* auch ein *tukni* vorkommt, wie man aus SCHEILS Bemerkung S. 45 schließen könnte, weiß ich nicht. Jedenfalls aber bucht SCHEIL S. 44 ein *telaktini* (für *telaknī*), das wohl kein Schreibfehler zu sein braucht, als Variante in WEIS-

bachs Šutruk-Nahhunte B (= Š-N, Susa b). Das *ti* kann also in der Form fehlen und ist nicht Endung der zweiten Person. Die Personalendung würde also in *tela-k-ti-ni* im *k* enthalten sein.

Nun habe ich mit *tuktini* das *takatuktine* (*takataktine*) der Bagistaninschrift zusammengestellt. Ich glaube aber nicht mehr, daß im iranischen Texte *jivā* der Imperativ sein könne; einmal fällt der Wechsel des Modus doch wohl auf, vor allen Dingen aber würde ich ein *tuvm* vor *dargam* vermissen. Auch der elamische Text scheint mir die Annahme einer dritten Person durchaus zu gestatten. Vielleicht wird uns aber bald eine neue Aufnahme der Texte beschert, die vorherige Vermutungen unnötig macht.[1] Für diesmal will ich nur betonen, daß ich in dem *takatuktine* auf alle Fälle einen Ausdruck sehe, der in das Kapitel der Iteration fällt.

Ich erinnere in diesem Zusammenhange an *tippe tah* und *alpi-ppe* . . . . . *alpi-k* und für die Pluralform darin an *lippuketta*.

Die gleiche Erscheinung zieht sich aber auch durch die Eigennamen hindurch, wie ich bereits an sehr reichlichen Beispielen gezeigt habe. Dahin gehört auch der Gott *Hum-hum*, wohl auch *Lamha-lahu* (vgl. *Lahu-ratil*, *Lamga*, *Lagalaga*, *Lagu-da*, *Lagamal*?). Die ‚Pièce juridique' (*Rec. de Travaux*, Vol. xxiv, 1902, S. 5) enthält die Personennamen *Nahhu-hu*, *Temtu-tu*, *Mukti-ti*. Ein Brief (iv R. 45 [52] N. 2) enthält die Namen *Unda-du* und *Umhu-luma-h* (vgl. *Hum-hum*), übrigens auch die Stadt *Šu-ḫa-ri-su-un-gur*.

Auch in semitische Texte haben sich eigentümlich veriterierte Formen wie *likrubub*, *ipupuš* eingeschlichen, vgl. Jensen in *KB* ii, S. 158: ‚Diese Wiederholung eines Stammkonsonanten mag elamitisch sein.' Ebenda S. 208 führt Assurbanipal einen *kitkittû* aus Susa fort (vgl. S. 210). Die älteren elamischen Texte enthalten Wörter wie *kukunnum*, *huphupum*, ja einmal ein *urpa-pu-p* statt *urpu-ppa*.

Es lag nahe, sich nach Spuren solcher Erscheinungen in der Nachbarschaft umzusehen. So hat Bork Beispiele für Iteration aus dem Udischen (in *OLZ* 1900, Sp. 11) angeführt. Auch die kauka-

[1] Das gilt zumal für *kutkatu* oder *kutkala*.

sischen Sproßformen und das bekannte *Haldinini* aus den urarthischen Texten mögen anklingen. Geradezu wunderbar aber wäre es, wenn sich im Kurdischen nichts derartiges fände. Es wäre überhaupt sehr zu wünschen, daß unsere Kurdenforscher das Elamische nicht ganz außer acht ließen; es mag im Kurdischen so manches elamische Wort schlummern. Aus dem *Grundriß der iran. Philologie* (I. Band, II. Abteil.) entnehme ich S. 263 *galgāl*. S. 269/70 („Ansätze zur Doppelung") *dedā* neben *dū*, *sesē* neben *sē* als iterierte Formen.

Noch einmal die Wortfolge bei Ḫammurabi und die sumerische Frage.

Von

D. H. Müller.

Unter dem Titel ‚Sumérisme et Africanisme' behandelt Joseph Halévy (*Revue sémitique*, 1904, p. 175 seq.) neuerdings die sumerische Frage. Die Ausführungen sind gegen mich und meine Aufstellungen in Sachen der Wortfolge bei Ḫammurabi gerichtet.[1] Was Halévy gegen mich persönlich sagt, werde ich vollkommen ignorieren, dagegen auf sachliche Einwendungen kurz antworten.

Ich muß nochmals betonen, daß es jedem freisteht, gleichviel, ob er ein geaichter Sumerist ist oder nicht, seine Wahrnehmungen über die Syntax eines neu entdeckten Textes festzustellen und zu veröffentlichen und aus diesen Wahrnehmungen die Konsequenzen zu ziehen. Dies habe ich getan und festgestellt, daß das Gesetz Ḫammurabis eine ganz starre Konstruktion aufweist, die ausnahmslos durchgeführt ist. Dabei habe ich ausdrücklich bemerkt, daß andere babylonische Texte, z. B. die Epen, eine andere Syntax haben, die sich wesentlich von der des Gesetzes unterscheidet.[2]

Daß im Hebräischen die echt semitische Syntax vorherrschend ist, steht nach wie vor außer Zweifel. Ich habe, bevor ich dies öffentlich ausgesprochen, nicht das Buch Genesis allein durchflogen,

---

[1] Vgl. diese *Zeitschrift*, Bd. xvii, S. 337 ff.

[2] Vgl. daselbst S. 331 ff.

sondern in Hinblick darauf nahezu die ganze Bibel durchgesehen. Die von Halévy aus dem Buche Genesis zusammengestellten Fälle überraschten mich nicht im Geringsten und ich kann nur das wiederholen, was ich schon früher ausgesprochen habe: ‚Daß im Hebräischen vereinzelt ähnliche Konstruktionen vorkommen, zum Teil bei Dichtern oder um gewisse Satzteile hervorzuheben, ist so selbstverständlich wie möglich.'

Wenn mir Halévy ein einziges Beispiel von der Art nachweisen wird, wie sie bei Ḫammurabi Regel sind, werde ich mich für besiegt erklären. Ich will ein beliebiges Beispiel herausgreifen, den babylonischen Text hebräisch und deutsch nachbilden und die babylonische Wortfolge möglichst streng beibehalten (§ 144):

כי איש אשה יאחו-מה, אשה זאת אמה לבעלה יתן (תתן)-מה, בנים ילד (תלד). איש זה פלגש לאחו (לקחת) פניו ישים. איש זה לא יתנוהו [לקחת]. פלגש לא יאחו (יקח).

Wenn [nachdem] ein Mann eine Frau geheiratet (*ma*), diese Frau ihrem Mann eine Sklavin gegeben (*ma*), [diese] Kinder gebiert, jener Mann ein Kebsweib zu nehmen den Vorsatz faßt: jenem Mann nicht gestattet man, ein Kebsweib nimmt er nicht.

Ich habe auch die dritte Person fem. durch das Masc. wiedergegeben und daneben die hebr. Form gesetzt.

Wenn man damit die hebr. Ausnahmen im Buche Genesis, die Halévy zusammengestellt hat, vergleicht, wird man den ungeheuren Unterschied bemerken. Ich setze einige hierher, indem ich die Zitate Halévy's einfach wiedergebe und meine Zusätze nach der Bibel gesperrt drucken lasse:

כי עפר אתה ואל עפר תשוב (ibid. 3, 19)
מפרי עץ הגן נאכל ומפרי העץ אשר בתוך הגן וכו' (Gen. 3, 2)
ונם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי (ibid. 15, 14)[1]
הגוי גם צדיק תהרג (ibid. 20, 4)[2]

[1] Das גם rechtfertigt die Wortfolge.
[2] Beachte die Frage!

ואת מתך קבר (ibid. 23, 15), vgl. וקבר מתך (ibid. 11)[1]
גם אתה שתה וגם לגמליך אשאב (24, 44)
ואשת וגם הגמלים השקתה (ibid. 46).

Außerdem bemerke ich, daß nach einer allerdings flüchtigen Durchsicht auf 1500 regelrecht konstruierte Sätze im Buche Genesis etwa 30 Ausnahmen à la HALÉVY kommen, d. h. zwei Prozent, und diese zwei Prozent sind großenteils durch rhetorische und stilistische Zwecke begründet.

Neben der Wortfolge habe ich als Beweis einer fremden Syntax das postpositive *ma* angeführt und dies kann HALÉVY ebenso wenig negieren wie die Eigentümlichkeit, daß die 3. P. sing. masc. auch für das Femininum steht.

Freilich, wenn HALÉVY wirklich bewiesen hätte oder beweisen könnte, daß das Sumerische nicht existiert hat,[2] so würde ich selbstverständlich auch zugeben müssen, daß das Babylonische nicht vom Sumerischen beeinflußt sein kann — sondern von einer anderen Sprache, die in dieser Gegend gesprochen worden ist. Solange dies aber nicht geschehen ist, bleibe ich beim Sumerischen.

Von der Nachsetzung des Wörtchens ‚sagen' gilt dasselbe, was ich oben von der hebr. Wortfolge im allgemeinen gesagt habe. HALÉVY führt Beispiele aus der hehren Sprache der Propheten an, wo ‚spricht der Herr' mit einer gewissen Emphase nachgesetzt wird.

Man vergleiche ein Beispiel aus Ḫammurabi mit den von HALÉVY angeführten, ob sie wirklich auf derselben Stufe stehen. Auch hier gebe ich im Hebräischen und Deutschen streng die babyl. Konstruktion und Wortfolge wieder (Ḫam. § 9):

---

[1] Die Steigerung, die hier in der Wortstellung liegt, wird HALÉVY so gut wie ich finden. In allen anderen Fällen wurde die Umstellung durch den Gegensatz hervorgerufen.

[2] Das Urteil hierüber überlasse ich den geaichten Sumeristen und Assyriologen. Ich stehe aber nicht an, nochmals zu betonen, daß HALÉVYS Arbeiten auch auf dem Gebiete des Sumerischen von weitreichender wissenschaftlicher Bedeutung sind, und daß er viele dunkle und zweifelhafte Punkte aufgehellt und richtiggestellt hat.

האיש אשר האבדה בידו נמצאה, מוכר ימכר (מכר לי) לפני עדים אקנה (קניתי) יאמר, וגם בעל האבדה עדים יודעי האבדה אביא יאמר.

[Wenn] der Mann, in dessen Hand das Verlorene[1] gefunden wurde: ‚Ein Verkäufer hat es mir verkauft, vor Zeugen habe ich [es] gekauft' sagt; auch der Verlustträger: ‚Zeugen, kundig meines Verlustes, bringe ich herbei' sagt.

Ich glaube nicht, daß jemand ernstlich damit Stellen wie folgende vergleichen wird:

למה לי רב זבחיכם יאמר יהוה (Jes. 1, 11) ‚Was soll mir die Menge eurer Schlachtopfer? spricht Jahwe.'

עתה אקום יאמר יהוה (ibid. 32, 10) ‚Nun will ich mich erheben,' spricht Jahweh.

נחמו נחמו עמי יאמר יהוה (ibid. 40, 1) ‚Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott.'

רע רע יאמר הקונה (Prov. 20, 15), ‚Schlecht, schlecht, sagte der Käufer.'

Und selbst wenn die eine oder die andere Stelle passen sollte, darf man aus diesen ganz vereinzelten Fällen Schlüsse ziehen?

Halévy will auch die babylonische Konstruktion (Objekt und nähere Bestimmung vor dem Verbum) im Ḳorân nachweisen und führt folgende Phrasen aus der zweiten Sure an: ومما رزقناهم ينفقون und وبالآخرة هم يوقنون und fügt hinzu: ‚en multiplier les exemples n'est pas nécessaire'. Gut, bleiben wir bei diesen zwei Beispielen.

Das Verbum أنفق findet sich sehr häufig im Ḳorân. Von den Fällen, wo es ohne Objekt und ohne nähere Bestimmung steht, wollen wir hier absehen. Regelrecht folgen dem Verbum der Akkusativ oder die nähere Bestimmung Sure 2, 191. 211. 255. 263. 264. 266. 267. 269. 271. 274 (ter). 275; 3, 86. 113. 128; 4, 42. 43; 8, 36. 62. 64; 9, 53. 122; 13, 22; 14, 36; 16, 77; 34, 38; 35, 26; 36, 47; 57, 10; 64, 10. 16; 65, 7 (bis).

Gegenüber diesen Stellen finden sich nun allerdings sechs Stellen, wo das Objekt oder die nähere Bestimmung in der von

[1] Wörtlich: welcher das Verlorene in seiner Hand hat.

Halévy angedeuteten Weise dem Verbum vorangeht (2, 2; 8, 3; 22, 36; 28, 54; 32, 16; 42, 36) — aber durchwegs im Reim![1]

Desgleichen kommt وبالآخرة هم يوقنون oder ähnlich siebenmal im Ḳorân vor (2, 3. 112; 13, 2; 27, 3. 84; 31, 3; 32, 24) — aber wiederum stets im Reim; sonst kommt es nur ohne Objekt vor.

Dieselbe Erfahrung kann auch bei anderen Verben gemacht werden; die Konstruktion ist sonst regelrecht, weicht aber dem Reim zu Liebe ab. Eine statistische Zusammenstellung würde jedermann überzeugen, wie recht ich mit meiner Behauptung habe.

Endlich sei noch bemerkt, daß Halévy weder in der Bibel noch im Korân ein einziges Beispiel beigebracht hat, wo das Objekt oder eine nähere Bestimmung zwischen Subjekt und Prädikat stehen, und dies ist für Ḫammurabi besonders charakteristisch.

Wenn Halévy S. 183 sagt: ‚C'est un subterfuge inventé tout d'une pièce, afin de conserver une teinte sémitique aux lois des Moïse et d'Hammurabi', so muß ich gegen die Behauptung protestieren, daß mich bei meiner Forschung irgend welche außerhalb der Forschung liegende Zwecke beeinflußt hätten!

Auf eine Erörterung der afrikanischen Frage werde ich jetzt nicht eingehen, dies würde mich weit von meinen jetzigen Arbeiten ablenken.[2] Ich halte aber meine vor 20 Jahren aufgestellte These vollkommen aufrecht und lasse es mir nicht verwehren, mich nochmals auf Nöldeke und Praetorius zu berufen, obwohl Halévy mir es übel nimmt, daß ich ihn dadurch vor das Dilemma stelle: ‚Rendez-vous ou vous froisserez les anciennes amitiés qui vous sont chères'. Es wäre traurig um die Wahrheit und um die Freundschaft bestellt, wenn man sich aus derlei Rücksichten nicht auf gleichgesinnte gelehrte Forscher berufen dürfte.

---

[1] In den früher angeführten Fällen ist der Reim ganz ohne Einfluß.

[2] Bemerken möchte ich aber, daß für die Feststellung der Syntax der Agausprache die von Halévy aus der Liturgie der Falaschas angeführte Stelle sich wenig eignet, weil sie von alten hebräischen und syrischen Mustern beeinflußt ist.

Es ist unrichtig, ‚daß ich Halévy sagen lasse, daß er eine Entdeckung gemacht hat'. Wer die Stelle auf S. 341 meines Artikels vergleicht, wird sich leicht davon überzeugen.

Halévy greift auch auf meinen zweiten Artikel in dieser *Zeitschrift* hinüber und hält mir vor, daß ich in genauem Anschluß an den babylonischen Wortlaut einige Sätze in einer Art übersetzt habe, die allerdings nicht nach unserem Geschmacke ist.

So z. B.: ‚Nachdem der Pförtner seinen Mund aufgetan hat (*ma*), spricht er' etc. Es handelt sich hier nicht um eine Übersetzung, sondern um die Auffassung einer syntaktischen Erscheinung. Die Übersetzung mag geschraubt und gekünstelt und, nach unserer Art zu sprechen, wenig geschmackvoll sein; es gilt aber den Geist der alten Sprache und den Sinn der Worte zu ermitteln. Die Frage ist so: heißt *ma* ‚und' oder nicht? Wenn nicht, so darf man es nicht so fassen.

Daß *ma* eine pronominale Verstärkung sein kann, habe ich in der von Halévy angedeuteten Stelle nur vorläufig (so steht es mir gesperrt!) zugegeben, weil ich diese Stücke noch nicht genügend untersucht hatte.

Meine Vermutung über die Bedeutung von (*amelu*) *as-sin-u* halte ich sachlich aufrecht. Wenn der Mann einmal ‚Lichtentsprosse' heißt, so nennt ihn jeder so, auch die Göttin der Unterwelt. Man tut übrigens Unrecht, die strenge Logik auch auf Mythen anzuwenden.

Der Gebrauch der Modi in den Gesetzen Ḫammurabis.

Von

D. H. Müller.

Herr Dr. A. Ungnad hat in der *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. xvii, S. 353 ff. eine sehr fleißige und gründliche Arbeit zur Syntax der Gesetze Ḫammurabis veröffentlicht, aus der ich mancherlei gelernt habe. Ein interessanter und lehrreicher Abschnitt dieser Arbeit ist der ‚Der Gebrauch der Modi' überschriebene (S. 359 bis 364). Die Beobachtung der Tatsachen ist durchwegs richtig und führt auch zu der Erkenntnis, daß an mancher Stelle Verschreibungen, bezw. Verlesungen vorliegen und daß an zwei Stellen, welche gegen die längst erkannte, aber von Ungnad in konsequenter Weise angewandte Regel verstießen, in der Tat nicht Singulare, sondern Plurale vorliegen. Es ist daher mit Ungnad sicher anzunehmen, daß *be-el ḫu-bu-ul-li-šu* (9, 41) und *be-el ḫu-bu-ul-li-ša* (9, 51) als Plurale des Kompositums ‚Zinsherr, Gläubiger' aufzufassen sind.

Dagegen scheint mir Dr. Ungnad, der hierin nicht ganz Friedrich Delitzsch folgt, in der grammatischen Auffassung des gewissen Verbalformen angehängten *-u* irrezugehen. Die Regel lautet bei Dr. Ungnad:

§ 1. ‚Das Assyrisch-Babylonische unterscheidet zwei verbale Modi, je nachdem der Satz selbständig oder von einem Regens abhängig ist. In letzterem Falle erhält die Verbalform, gleichviel ob Praesens, Praeteritum oder Permansiv, die Endung *-u*, sofern sie nicht schon eine Personalendung aufweist . . .'

‚Das konjunktivische[1] *-u* findet sich, wie gesagt, in allen Temporibus und bewirkt, daß die 3. Pers. sing. masc. äußerlich der entsprechenden Pluralform gleich wird.‘

Die Erklärung der Stellen, die gegen die gegebenen Regeln zu verstoßen scheinen (S. 361), billige ich vollkommen, bis auf Punkt 7, der lautet:

‚Regelrecht ist auch die Anwendung des *-u* in einem Objektsatze, selbst wenn dieser ein direkter Satz ist, so B XIX, 53: *gallabum »i-na i-du-u la u-gal-li-bu« i-tam-ma*. Hier ist der ganze direkte Aussagesatz Objekt zu *itamma*, enthält demnach nach § 1 ein *-u*. Ebenso wird B XVIII, 11 zu interpretieren sein: *a-we-lum šu-u »i-na i-du-u la am-ḫa-zu« i-tam-ma* etc.‘

Dr. Ungnad fährt auf S. 362 also fort:

‚Gegen die im Vorhergehenden erwähnte Regel scheint auch eine ganze Klasse von Nebensätzen zu verstoßen, nämlich die durch *šumma* eingeleiteten Bedingungssätze. Jedoch ist diese Ausnahme nur eine scheinbare; das Assyrisch-Babylonische hat nämlich, soweit es uns bekannt ist, keine Bedingungssätze im gewöhnlichen Sinne, da jeder Vordersatz eines hypothetischen Satzgefüges ebenso ein Hauptsatz ist wie der Nachsatz.‘

Ich muß gestehen, daß mir für diese Erklärung das richtige Verständnis fehlt. Die Logik bleibt Logik, auch bei den Babyloniern, und ein Nebensatz ist kein Hauptsatz!

Wie verhält sich nun die Sache in Wirklichkeit? Bei genauer Prüfung wird man bei Ḫammurabi folgende Beobachtungen machen:

1. In allen Sätzen, die mit *šumma* beginnen, also in dem Vordersatze eines hypothetischen Satzgefüges, fehlt beim Verbum das *-u*.
2. In allen Nachsätzen der Bedingungssätze fehlt das *-u*.
3. In allen Jussivformen fehlt das *-u*.
4. In der erzählenden Form (tempus historicum) fehlt hier wie auch sonst im Assyrischen das *-u*.

[1] Von mir gesperrt. Ich nehme an, daß Dr. Ungnad das Wort in seiner wirklichen Bedeutung (d. h. als Gegensatz zu indikativisch) faßt.

Diese Tatsachen stimmen mit den von Ungnad beobachteten genau überein (vgl. das. S. 371), wenn sie auch zum Teil anders formuliert sind. Dagegen scheint mir die Auffassung und Deutung derselben bei Ungnad nicht richtig zu sein. Ich möchte daher die Regel, abweichend von Dr. Ungnad, so formulieren:

a) *-u* findet sich in attributiven Relativsätzen und konjunktionalen Relativsätzen, also nach *ša, aššum, ultu, arki ša* etc. (Vgl. Delitzsch, *Assyr. Gram.* §. 147 und 148.)

b) *-u* fällt ab in Vorder- und Nachsatz der Bedingungssätze, in Jussivsätzen und im tempus historicum.

Die Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebensätzen in Betreff des angesetzten *-u*, wie sie Delitzsch vornimmt, mag äußerlich ihre Berechtigung gehabt haben, sie trifft aber in keiner Weise das Wesen der Sache.

Meines Erachtens ist das *-u* nicht konjunktivischer Natur, sondern im Gegenteil indikativischer Art und entspricht dem *-u* des Indikativs im Arabischen. Dieses indikativische *-u* ist gemeinsemitisch, wenn es auch im Nordsemitischen sich nicht mehr nachweisen läßt. Die verkürzten Verbalformen der *mediae* und *tertiae w* und *j* im Hebräischen lassen sich nur aus dem Abfall der Endung erklären.

Daraus erklärt sich:

1. der Abfall des *-u* beim Jussiv, wie in allen semitischen Sprachen, wo stets Abfall der Endung und infolgedessen Verkürzung der letzten (beziehungsweise vorletzten) Silbe eintritt,
2. das Abfallen desselben in den Bedingungssätzen genau wie im Arabischen, endlich
3. der Abfall in der erzählenden Form, wie im Hebräischen nach dem Waw conversivum und auch sonst ohne Waw.
4. Dagegen bleibt es in Relativ- und Konjunktionalsätzen, weil in solchen Fällen unzweifelhaft indikative Formen vorliegen. In Finalsätzen wo Subjunktiv nötig wäre, ist das *-u* nicht nachgewiesen worden.
5. Auch die unter Eid ausgesagte Formel fordert den Indikativ,

daher *u-gal-li-bu* (19, 53), vgl. jedoch *a-ša-am* (VII, 12) wo allerdings keine Eidformel vorliegt.

Bei der Formulierung der Regel oder des Gesetzes über- -*u* muß man daher die Unterscheidung zwischen Haupt- und Neben- sätzen fallen lassen, da der Vordersatz im hypothetischen Satzgefüge wo das -*u* nicht angefügt wird, (gegen Ungnad) unzweifelhaft ein Nebensatz ist, dagegen die Schwurformel, wo das -*u* vorkommt, ein Hauptsatz ist. Daß mein Erklärungsversuch für das Gemeinsemitische von prinzipieller Bedeutung ist, brauche ich wohl kaum hervorzuheben.

Es bleibt nur noch übrig das -*u* im Permansivum zu erklären. Hier sind zwei Möglichkeiten vorhanden. Man faßt es entweder als adjektivische Endung (also als Nominativ) oder man setzt es als eine Analogiebildung des -*u* im Praetoritum und Präsens an; ersteres halte ich für wahrscheinlicher.

Ich behalte mir vor auf andere Fragen der babylonischen Syntax, welche von Dr. Ungnad behandelt worden sind, später zurück zukommen.

Anzeigen.

K. Vollers, *Die Gedichte des Mutalammis*, arabisch und deutsch bearbeitet von —. Leipzig. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1903.

Wir sind Professor Vollers sehr dankbar für diese Gabe. Mutalammis gehört zu den hoch geschätzten Dichtern der Heidenzeit. Einige seiner Verse waren allgemein bekannt, einzelne sind selbst Sprichwörter geworden. Ganze Gedichte von ihm sind jedoch nicht erhalten, und von den größeren und kürzeren Bruchstücken, die seinen Namen tragen, sind einige ohne Zweifel unecht, andere mehr oder wenig verstümmelt. Das wird wohl dem zuzuschreiben sein, daß er in Syrien starb, fern von seinen Stammesgenossen, im Nordosten von Arabien. Die Geschichte seiner Auswanderung ist bekannt. Sein jüngerer Freund Ṭarafa und er hatten durch Spottverse den Fürsten von Ḥīra erzürnt. Dieser tat aber freundlich und schickte die beiden, jeden mit einem Brief, an seinen Statthalter in Baḥrain, der sie reichlich beschenken würde. Als sie auf dem Wege waren, faßte Mutalammis Verdacht und ließ sich den Brief vorlesen, der den Befehl enthielt, den Träger zu töten. Er machte sich dann eiligst auf die Flucht und rettete sein Leben. Ṭarafa meinte, man würde es nicht wagen, ihm etwas zuleide zu tun, ging nach Baḥrain und wurde getötet. So lautet die Erzählung. Trotz der Ähnlichkeit mit der Geschichte Uriahs und Bellerophons scheint sie einen reellen

Hintergrund zu haben, da doch die Authentizität von Gedicht III kaum bezweifelt werden kann. Es ist aber schwer zu glauben, daß Ṭarafa, der sonst gescheit genug war, sich so dumm benommen habe, und ebenso, daß der Fürst beide zugleich, jeden mit einem Brief, so geschickt haben. Vermutlich ist die Sendung Ṭarafas vorangegangen und gründete sich der Verdacht des Mutalammis auf die Erwägung, daß Ṭarafa, den, wie er wußte, der Fürst innerlich haßte wie ihr selbst, mit einem Schreiben an dieselbe Adresse geschickt worden war. Ist dies richtig, so kann Gedicht IX, Vs. 1—6, das schon des Namens المتلمس wegen verdächtig ist, nicht echt sein, obgleich es von einem guten und alten Dichter herrühren muß, da die Erzählung teilweise aus diesen Versen herausgesponnen ist. Es ist dazu auffallend, daß der sprichwörtliche Brief stets Mutalammis-Brief, nie Ṭarafa-Brief heißt.

Wahrscheinlich ist Mutalammis nicht lange nach seiner Niederlassung in Boṣrā gestorben. Denn die Verse, welche gegen den Fürsten von Ḥīra gerichtet sind und die, in welchen er den Stammesgenossen des Ṭarafa vorwirft, daß sie das Blutgeld angenommen haben, statt Rache zu üben, müssen kurz nach diesem Ereignisse gedichtet sein. Aus den Gedichten XI und XVII läßt sich meines Erachtens über das Alter des Dichters nichts erschließen. Wohl, daß er an sein Ende dachte.

Ungefähr alles, was diesem Dichter mit Recht oder fälschlich zugeschrieben ist, finden wir nun in Vollers Buch beisammen. Es enthält an erster Stelle den durch al-Aṯram († 231) redigierten Dīwān, von welchem die khediviale Bibliothek in Kairo und das British Museum jede eine moderne Handschrift besitzen; dann eine große Anzahl Fragmente aus anderen Quellen. All diesen Versen ist eine recht gute deutsche Übersetzung zugesellt. In der Einleitung ist alles, was uns über den Dichter überliefert ist und was wir aus seinen Versen lernen, kritisch besprochen und auch die Authentizität der Gedichte gründlich behandelt.

Ich habe beim Lesen einige wenige Randbemerkungen gemacht, die ich hier folgen lasse:

Einl. S. 2, Z. 3 f. Wenn ich Recht habe, Gedicht IX für unecht zu halten, wenigstens den ersten Teil, müssen die Worte nicht getilgt werden, wie im Nachtrag vorgeschlagen wird.

S. 4. Ob die paränetischen Verse echt seien, ist schwer zu sagen. Vollers selbst (S. 15) zweifelt. Christliche Einflüsse könnte man zwar anerkennen, allein die Sprache eben dieser Stücke, wie VIII, Vs. 6—8, hat ein modernes Gepräge.

S. 11. Aus dem Gebrauch einzelner Fremdwörter zu schließen, daß die Dichtersprache dem gewöhnlichen Leben fern stand, scheint mir ein wenig zu stark.

Gedicht I, Vs. 12 l. الكفّ. Subjekt ist قاطع كفّه: ‚und als er dann von der Hand die Talio nehmen will für die (abgehauene) Hand, findet er für sich keine Vergütung darin, daß beide (يداه Vs. 13) abgetrennt werden, und schaudert zurück'. In Vs. 13 bedeutet مقدّما ‚Gelegenheit, um gegen ihn vorzuschreiten'.

Vs. 15. Wenn man اجررت übersetzt wie V., würde إلّا fehlen; اجرّ ist aber einfach hindern im Sprechen (Saugen), wie im Nachtrag richtig in der Übersetzung des Verses von 'Amr ibn Ma'dīkarib.

Vs. 17 l. mit Hib. und Ahlwardt فى نصر بهثة دائبا.

II. Vs. 1. Trotz des Kommentators halte ich أطَرَدْتَنى ‚hast du mich fortgejagt?' für die ursprüngliche Lesart.

Vs. 4. فعرقوب له مثل ist wohl = فمثله كمثل عرقوب ‚Und 'Urqub ist ihm ein Vorbild'.

Vs. 5. Nicht ‚überanstrengt', sondern nur ‚anstrengt'. Denn beim ernsten Wettlauf zeigt sich, daß sie eigentlich schlechte Hengste sind.

S. 27. Z. 4 v. u. l. نُحبّ, l. Z. l. المتلمّس, beides wohl Schreibfehler.

IV. Vs. 9. ولم تُلْحَى ist wohl وكم تُلْحَى zu lesen: ‚und wie oft wirst du noch gerügt werden'.

Vs. 14. Ich sehe keinen Grund für Barths Vermutung (Nachträge S. 83), daß entweder يوادينى — اودى oder يرادينى — اردى zu lesen sei. Ich übersetze: ‚so würden sie (Objekt) wegraffen die, welche mir freundlich gesinnt sind und die ich kenne als freigebig'.

Vs. 11 l. شآمِيَة, Vs. 16 l. أَطْعَمُهُ, Vs. 17 l. دِمَشْق, Vs. 19 l. إنّى, wohl alles Druckfehler.

v. Vs. 3. Daß الناس durch ‚Mensch sein' übersetzt werden dürfe, glaube ich nicht. Die Erklärung Tabrīzīs gefällt mir besser: ‚Die Menschen sind, was man von ihnen sieht und sich über sie erzählt.' Ich denke aber, daß البأس im Gegensatz zu العجز die richtige Lesart ist.

Vs. 11. Die Leidener Hs. 87 der Ḥamāsa gibt Option zwischen نُوَيْس und نُوَيْس.

vi. Vs. 11. Ich übersetze: ‚und ich vermute, daß du den beiden al-Aswad als drittes Opfer zugesellen wirst', wie schon richtig Rothstein, S. 100 Z. 2. Daß wir sonst nichts von zwei Söhnen der Umāma wissen, beweist nichts gegen diese Übersetzung. Ich sehe auch nicht ein, wie dieser Vers den Zusammenhang unterbrechen soll (S. 62, Z. 1 f.). Der Übergang zur مخاطبة ist nicht auffallend. In Vs. 15 kehrt der Dichter wieder dazu zurück.

Vs. 17. Falls إنْ (nach der Übersetzung) das negative ist, muß تُرْحَضُ gelesen werden. Ich denke aber, daß لَنْ تُرْحَضَ zu lesen sei und نَعَمْ الحواثِرِ nach den besten Autoritäten. Für die Lesart الحواثر (vgl. Agh. xxi, ٢٠٢; Ibn Qot. *Dichterbuch* ٩١, vorl. Z.) spricht auch, daß die Bedeutung von جائزة ‚Belohnung, Geschenk' nachislamisch ist. S. Belādorī ٣٩٢, 5—7. Ich halte den Vers für echt.

vii. Vs. 9 l. إنّهم, wohl Schreibfehler, da V. richtig übersetzt ‚denn sie'.

Vs. 9. Vollers' Anmerkung zur Übersetzung: ‚Die nicht näher bekannten Orte sind augenscheinlich hier als westliche Grenzorte des Gebiets von Ḥīra genannt, wo die Wege von Ostarabien her einmünden' ist zu rasch geschrieben. ʿAin Ṣaid und Laʿlaʿ sind zwei bekannte Stationen an der Hauptstraße zwischen Baṣra und Kūfa, liegen demnach südöstlich von Ḥīra. Außer den schon von V. selbst S. 40 Anm. 9 zitierten Stellen kann man darüber die *Bibl. Geogr.* nachschlagen.

Vs. 10. Für طُوَيْس ist vielleicht حُوَيْس zu lesen, das einen guten Sinn gibt und wovon ein Beispiel Ḥotaiʾa xxi Vs. 5 (Goldziher S. 138).

VIII. Vs. 4. Was V. über die ursprüngliche Bedeutung von حَمَادٍ sagt, ist sehr ansprechend.

XII. Vs. 3. Vollers hat mit dem Kommentator ذو بطنه im Sinne von ‚Auswurf' genommen. Da vom Gepard gar nicht bekannt, im Gegenteil höchst unwahrscheinlich ist, daß er diesen frißt, hat der Kommentator *Fahad* (poetisch statt *Fahd*) als einen Namen der großen Eidechse (*Ḍabb*) genommen, da es von dieser wohl behauptet wird (Damīrī II, ٨٦, 13 f.). Das scheint reine Willkür. Man kann aber ذو البطن auch im Sinne von ‚Fettbauch' nehmen (s. Freytag, *Proverb.* I, 501, n. 13 الذئب مغبوط بذى بطنه; vgl. Ibn Khordādbeh ١٧١, 3). Djāḥiẓ aber erzählt (s. Qazwīnī I, ٢٩٩, 6 v. u.), daß der Fahd, wenn er fett ist, weiß, daß seine Bewegungen schwerfällig sind und sein Geruch den Appetit von Löwe und Panter reizen, deswegen verbirgt er sich, streckt die Glieder und schläft, bis er wieder normal geworden ist. Man sagt sogar sprichwörtlich: ‚schläfriger als der Gepard' (vgl. auch *ZDMG.* XVIII, 794 f. und Hommel, *Säugethiere*, S. 300, Anm. 2). Der Dichter vergleicht demnach die 'Abdalqais, die nur an ihre Handelsinteressen denken, ruhig im Hafenort sitzen und sich alles gefallen lassen, mit dem Gepard, der seinen Bauch hütet. Die Stelle des Mutalammis ist auch daher wichtig, weil sie widerlegt, was Hommel S. 299 schrieb: ‚das Wort fehlt in der alten Poesie gänzlich'.

XIII. Vs. 2. Ich glaube nicht, daß zu übersetzen sei: ‚Ihr Leute, ich will zu euch kommen', sondern ‚Die Leute kommen zu euch'.

Vs. 3. Ich lese اميرَهم und übersetze: ‚Besser als die Leute, die sich ihrem Emīr widersetzen, sind, o meine Leute schämt euch, die sitzenden Frauen.'

XIV. Vs. 2. Wenn man mit BM. بِأَدْماءَ liest, braucht man zwischen diesem Verse und dem vorigen keine Lücke anzunehmen. Statt بِحُرّ möchte ich lesen بِجُرّ ‚am Fuß'. In der Einschaltung zur Übersetzung ist ‚Wildesel' ein Versehen für ‚Antilope'.

Vs. 8. Ich schlage vor يُناوِلُنى und برُحْب zu lesen. Die Übersetzung wird dann: ‚er gab mir von seinem Boden und seinem Himmel mit Freigebigkeit'.

Vs. 10 l. mit BM. يُحْبَسُ ‚so wird er nicht zurückgehalten (sondern zugelassen)'.

xv. Vs. 7. المرهّق übersetzt ‚als kopflos verschriene'; lieber nach dem Kommentar ‚fortgetriebene'.

Vs. 14. برايك gehört vielmehr zu لا تفرّق: ‚die nach deinem Ermessen nicht auseinandergesprengt werden könnten'.

Vs. 15 gehört wohl nach Vs. 12. Statt والظُّلْمُ möchte ich والطِّمّ setzen.

xvii. Vs. 8. من فواضلها lieber ‚aus deren Gewinn'.

Vs. 9 und 10. Ich lese ومـاطورةً und übersetze: ‚Er begab sich zu ihm mit seinen Leuten und fand um ihn her die Leute, und zur Linken von ihm (war) ein roher (Knappe) mit hageren Schultern und ein Bogen' usw.

Vs. 11 ist schwer zu verstehen. Es muß vor diesem ein Vers (oder mehr) ausgefallen sein, in welchem von einer Frau die Rede war: ‚Sie lauerte auf ihn, den Schlüssel (zu erhaschen), bis (als) sie bis zu ihm durchzudringen Mittel gefunden hatte, neben der Länge(?) der Türe, die Wand ihn kehrte (مرّدة muß diesen Sinn haben, vgl. جبل متمرّد). Da erschreckte er, und sie hatte in seiner Empfindung die Stelle eingenommen eines Mächtigen, den das Regieren an die Spitze gestellt hat.' Wir können aber nicht erraten, auf welches Ereignis sich diese Worte beziehen.

Fragm. xix. Vs. 2 l. وأُغْطِى ‚und ihre Nacken decken'.

xx l. يَقَعْ غَيْرَ شَكٍّ ‚wird zweifellos zu Boden stürzen'; vgl. Gloss. Tab. unter فم.

xxi. وكانوا ist gewiß falsche Überlieferung.

xxxv. يكثر ist wohl Druckfehler für يكشر.

Die Deutung altarabischer Verse ist sehr schwierig, zumal, wenn sie nur fragmentarisch zu uns gekommen und auf dem langen Wege der mündlichen Überlieferung manchmal mit oder ohne Absicht verunstaltet sind. Vollers hat sich durch die Herausgabe und Übersetzung der Verse des Mutalammis sehr verdient gemacht. Meine Bemerkungen bezwecken nur, auch mein Scherflein zur Erklärung beizutragen. Vielleicht findet mein gelehrter Kollege darin das eine oder das andere, das ihm brauchbar dünkt.

Vollers' Buch ist ein Sonderabdruck aus *Beiträge zur Assyriologie*. In diesem Sonderabdruck haben die Seiten wohl ihre eigene Pagination erhalten, doch in den Anmerkungen ist die Paginierung der *Beiträge* durchaus beibehalten. Man muß daher jedesmal 148 von der Seitenzahl abziehen, um die Verweisung zu finden.

Leiden, Dezember 1903. M. J. de Goeje.

Dr. Dav. Heinr. Müller, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung, sowie zu den XII Tafeln*, von —. 285 S. Wien, 1903, Alfred Hölder.

Die Arbeit zerfällt nach Anlage und Disposition des Stoffes in vier Teile: Text in Umschrift, deutscher und hebräischer Übersetzung (9—71); Erläuterung und vergleichende Analyse der Gesetze (73—173); allgemeine Ergebnisse (174—244); sprachliche Exkurse (245—267). Im Anhang (268—285) werden die Fragmente aus der Bibliothek Asurbanipals, die sumerischen Familiengesetze nebst den altbabylonischen Adoptionsverträgen, sowie das syrisch-römische Rechtsbuch in Zusammenhang mit der Hauptmaterie behandelt.

D. H. Müller hat in wesentlichen Punkten das Verständnis des altbabylonischen Rechtskodex gefördert und die Einzeluntersuchung unseres Erachtens in die rechten Bahnen geleitet. Philologische Gründlichkeit, juristischer Scharfsinn und eine glänzende, an einigen Stellen geradezu verblüffende Kombinationsgabe haben der Erforschung des wichtigsten aller bisher gefundenen Keilschriftdenkmäler die wertvollsten Dienste geleistet. Mag in einzelnen strittigen Punkten die Kritik sich ablehnend verhalten, so wird man in Zukunft nicht um die Tatsache herum können, daß hier eine Leistung ersten Ranges vorliegt, die unter dem Glücksstern der Versenkung in einen neuen grossen Stoff das Licht erblickt und anderen gewiesen hat.

Schon die sprachliche Leistung erweckt das günstigste Vorurteil. Jeder Kenner wird mir beipflichten, daß die Scheil-Winckler'sche

Übersetzung an wichtigen Stellen zurecht gerückt und verbessert worden ist. Auch wenn wir von den Paragraphen, wie 126, absehen, deren Sinn vollständig im Dunklen geblieben war, und die hier endgiltig richtig interpretiert werden, ist in durchgreifender Weise das sprachliche Verständnis dadurch gefördert worden, daß D. H. MÜLLER die Feinheiten und Kleinigkeiten der grammatischen Struktur ins Auge gefaßt hat, deren Nichtbeachtung nicht selten ein völliges Mißverständnis des Textes zur Folge hatte. Daß das postpositive *ma* (sum. *ša*) nicht schlechthin mit ‚und' zu übersetzen ist, sondern temporelle und kausative Adverbialsätze abschließt, ist eine durch eine Fülle von Beispielen belegte Beobachtung, welche für das syntaktische Verständnis an vielen Stellen von größter Tragweite ist. Noch höher ist es dem Verfasser anzurechnen, daß er uns von dem eitlen Wandel nach väterlicher Weise erlöst hat, die Kopula *u* in allen Fällen, in denen der zweite Satz nicht schlechthin koordiniert ist, sondern eine Steigerung enthält, durch ‚und' zu übersetzen. Vielmehr ist dann die richtige Übersetzung ‚auch'. Einzelne Paragraphen des Gesetzes, wie § 129, besonders § 151, werden erst durch das erlösende ‚auch' verständlich. So bestimmt das an zweiter Stelle genannte Gesetz, daß für voreheliche Schulden des Mannes die Frau dann nicht haftbar ist, wenn sie sich über die Nichtverbindlichkeit vor der Eheschließung eine Urkunde hat ausstellen lassen. Es heißt darin weiter: auch ist — unter den gegebenen Rechtsverhältnissen — der Mann für voreheliche Schulden der Frau (unbezahlte Schneiderrechnungen) nicht haftbar. Übersetzte man ‚und', so müßte man die Nichtverbindlichkeit der Frau als Ausnahmestatus fassen, was gar nicht der Sinn des Gesetzes ist; sagt man mit WINCKLER ‚aber', so würde die nachfolgende Bestimmung aus dem Rechtsgrundsatz ‚gleiches Recht für beide' in auffälliger Weise herausfallen. Schwierig und noch nicht spruchreif ist die Aufstellung des Verfassers, daß der grammatische Bau des Kodex auf eine sumerische Vorlage schließen lasse. Jedenfalls ist die Untersuchung dieser Frage von folgeschwerer Wichtigkeit. Wir nennen im folgenden einige sprachliche Entdeckungen, die für die richtige Interpretation der Gesetze von Be-

deutung sind. *Nêrtu* (§ 2) bezeichnet ganz wahrscheinlich ein schamanistisches Verbrechen: mit Vergleichung des arab. *naḥara* wird die Deutung ‚Mord durch Zauberei' in Vorschlag gebracht. *Nibûtum* (§§ 113—116; eig. der Benannte) ist die Pfandperson, nicht der Schuldner selbst, sondern eine ihm gehörige Person, welche den Folgen der Schuldverhaftung anheimfällt. *Mâru ša înšu maḫru* (§ 165) ist nicht der Lieblingssohn, sondern wahrscheinlich der Erstgeborne. *Sinništu zikrum* wird sehr entsprechend als ‚Dirne, die als Mann auftritt' gedeutet. *Li-e-it* (§§ 202—205) ist (hebr. *leḥî*, talm. *lô'a*) die Wange. Die Übersetzung von *MAŠ-EN-KAK* (*muškênu*) mit ‚Armenstiftler' ist kaum richtig: wahrscheinlicher bezeichnet *muškênu* den Heimatlosen, den Nichtstaatsangehörigen, der durch den königlichen Dienst gewisse Vorrechte zuerteilt bekam. — Nicht genug kann der Scharfsinn des Verfassers in der sachlichen Analyse der einzelnen Gesetzesgruppen anerkannt werden. Es ist hier, wie auch in meiner vorläufigen, für weitere Kreise berechneten Schrift ‚Moses und Hammurabi' (2. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1903) der Beweis geliefert worden, daß man auch ohne juristische und universalrechtsgeschichtliche Detailkenntnisse sich in rechtliche Gedankengänge mit gutem Willen und angestrengtem Fleiß hineindenken kann. Leider verbietet es der knapp zubemessene Raum, auf Einzelheiten einzugehen, die von dem eindringenden Scharfsinn D. H. Müllers das rühmlichste Zeugnis ablegen. Nur einige Bemerkungen in der Folge des behandelten Stoffes mögen folgen. § 5 handelt nicht von Rechtsbeugung, wie ich mit Stooss angenommen habe, sondern von Nichtigkeitserklärung einer *res iudicata*. §§ 9—13 erörtern den gemeinen Diebstahl, der durch das Mittel der Haussuchung und durch die Ermittelung des originären Eigentümers, des Besitzers und Verkäufers eine nur scheinbar verwickelte, in sich klare und geschlossene Rechtspraxis zur Folge hat. In § 13 wird durch den Ausdruck ‚jener Mann' der Tod sowohl des ursprünglichen Besitzers, wie des Verkäufers einer angeblich gestohlenen Sache ins Auge gefaßt. Als ein Fund von größter Wichtigkeit kann die Feststellung gelten, daß sämtliche taxativen Strafen sich auf Einheits-

normen des zwei- oder fünffachen Ersatzes zurückführen lassen, daß insbesondere der gemeine Diebstahl mit dem 2- oder 5-fachen geahndet wird, je nachdem der gestohlene Gegenstand noch oder nicht mehr in erster Hand ist. Es ist überraschend, wie alle Proben aus den Gesetzen Hammurabis auf dieses Exempel stimmen. Wenn der Hirt beispielsweise nach § 58 für Weidefrevel zu sechsfachem Ersatz verurteilt wird, so ist zu bedenken, daß er das beschädigte Feld zur Ernte überlassen bekommt, also tatsächlich nur fünffach zahlt. Der ungerechte Richter in § 5, welcher ein vollstreckbares Urteil annulliert, hat das 12-fache zu bezahlen, d. h. er hat die dem Kläger und dem Beklagten drohende Eventualstrafe des Einfachen und des Fünffachen doppelt zu entrichten. Man sieht, daß nicht nur Logik, sondern eine stramme Gleichmäßigkeit das uralte Gesetz auszeichnet, das PAUL HAUPT in Baltimore wohl nur in Anwandlung eines schlechten Witzes mit einer ‚Dorfpfütze' verglichen hat. — Die Ergänzung der §§ 98 und 99 als Correlata zu den §§ 104—105 mag angefochten werden: genial ist sie jedenfalls. — Daß ich in einzelnen Auffassungen von dem Verfasser abweiche, will ich nur vorläufig konstatieren, es wird sich an anderem Orte Gelegenheit zu wissenschaftlicher Auseinandersetzung bieten.

Während ich in meiner genannten Schrift den Hauptnachdruck darauf gelegt habe, daß das sogenannte Bundesbuch, der älteste Teil des mosaischen Gesetzes, in einem unabweisbaren realen Zusammenhang mit dem Kodex Hammurabi steht und den Nachweis hiefür durch eine synoptische Tabelle zu erbringen versucht habe, ist es dem Verfasser gelungen, mehrere Komplexe gleicher oder auffallend ähnlicher Rechtsbestimmungen für Moses und Hammurabi nachzuweisen. Diese Komplexe betreffen die Bestimmungen über das Depositum (§§ 124—126; vgl. ex. 22, 6—11); über die Erbverhältnisse von Kindern zweier Frauen in einer Ehe und im unmittelbaren Anschluß Verfügungen über die Verstoßung wegen schwerer Pietätsvergehen (§§ 167—169; vgl. deut. 21, 15 und deut. 21, 18—21); endlich die Bestimmungen über Schäden, von stoßenden und stößigen Tieren (§§ 250—252; vgl. ex. 21, 28—32). Auf die gleiche Reihenfolge der

letztgenannten Rechtssätze habe ich bereits (l. c. p. 37) aufmerksam gemacht, desgleichen auf die parallelen Rechtssätze für den Raufhandel (ex. 21, 18f 22 und §§ 206, 209). Je mehr ins Auge fallen muß, daß die Thora in rechtsterminologischer Beziehung durchaus unabhängig vom Kodex Hammurabi ist, desto schwerwiegender ist der in beiden Gesetzgebungen gleiche Zusammenhang kasuistischer Rechtsfälle, die hier wie dort in der bestimmten Form von typischen Rechtsordnungen zutage treten. Das kann unmöglich ein blindes Spiel des Zufalls sein. Nicht minder von Bedeutung für die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Moses und Hammurabi ist die erstmalig von Müller an das Licht gestellte Tatsache, daß einzelne Bestimmungen der Thora im bewußten Gegensatz zu dem dem biblischen Gesetzgeber bekannten babylonischen (oder altorientalischen) Rechte stehen. So ist die Kinderklausel ex. 21, 31, welche bei der Tötung von Kindern durch stößige Tiere bestimmt, daß an dem Täter nach ‚demselben Recht' (ex. 21, 29f) verfahren werden soll, nur dann verständlich, wenn man sich einen bewußten Gegensatz zu dem älteren Recht vorstellig macht, welches für analoge Fälle die Strafe an dem Kinde des Schuldigen (vgl. C. H. §§ 116, 210, 230) vollziehen läßt.

Der Verfasser nimmt nun an, daß beiden Gesetzgebungen, der altbabylonischen und der israelitischen ein Urgesetz zugrunde liegt, dessen Rechtsgedanken sich auf vier Normen zurückführen lassen: Talion für Blutrache; Talion der bösen Absicht; Einheitlichkeit der Strafe (?); Anwendung des Talionsgedankens auf vermögensrechtliche Vergehungen. Jede Hypothese hat eine starke und eine schwache Seite: ihre starke besteht in unserem Falle darin, daß sie den auffälligen und unabweisbaren Zusammenhang mit einem Schlag erklärt; ihre Schwäche tritt darin zutage, daß sie über die Quellen hinaus auf einen Archetypos weist, der wohl für immer im Dunklen bleiben wird. Zu Gunsten der Hypothese kann auf die §§ 35—41 hingewiesen werden, deren auffälliger und einheitlicher Bau auf eine ältere Vorlage schließen läßt. Ob die sumerischen Familiengesetze, desgleichen die unsemitische Struktur des Kodex auf ein sumerisches Urgesetz

schließen lassen, mithin die Frage, bez. Möglichkeit eines vorsemitischen und nichtsemitischen Rechtes erwogen werden darf, ist ein Problem, das in keiner Weise spruchreif ist. Nicht unwahrscheinlich ist uns, daß Hammurabi seine modifizierten Satzungen an ein älteres und ursprünglicheres Gewohnheitsrecht angelehnt hat, das auch durch die Thora Israels hindurchschimmert. Jedenfalls wird uns auch der Machtspruch der Universalrechtsgeschichte, der beispielsweise an die intergentile Verbreitung des Talionsgedankens mit Nachdruck erinnert, das wissenschaftliche Recht nicht verkümmern können, für die Jurisdiktion zweier Völker geschichtliche oder sachliche Zusammenhänge zu konstruieren, welche durch die Bande des Blutes und die große Synthese der Weltgeschichte auf das innigste mit einander verbunden waren. Und stellt sich dazu heraus, daß auch die Überlieferung des Abraham, der als ein Zeitgenosse Hammurabis gen. xiv. 1 auftritt, wie die Patriarchenerzählung in Sitte und Anschauung die Rechtsverhältnisse Hammurabis widerspiegelt, so wird die Wahrscheinlichkeit auf die Höhe der Evidenz erhoben, daß die moderne Auffassung, als ob Israel sein Gesetz sich aus den Fingern gesogen hätte, abgewirtschaftet hat.

Jedenfalls hat D. H. Müller auch der kritischen Auffassung des alten Testamentes neue Wege gewiesen. Hoffentlich bleibt er auch in dieser Richtung nicht der Prediger in der Wüste. Über die Verhältnisse der xii Tafeln und des syrisch-römischen Rechtsbuches und die möglichen Zusammenhänge mit dem altorientalischen Recht mögen die Juristen ein kompetenteres Urteil fällen, als ich es vermag.

Von Irrtümern notiere ich folgende: S. 115, Abschn. 3: ganz dieselbe Situation? S. 118: von Schändung einer Jungfrau kann in § 130 nicht die Rede sein; *aššatu* heißt immer ‚Ehefrau'. S. 151: ex. 21, 22 statt ex. 21, 23—24; S. 167 § 116 statt 117; S. 172: § 263 stimmt nicht mit v. 11, sondern v. 13 überein; S. 187: ex. 22, 9—10. 12 statt ex. 21, 9—10. 12. Kleinere Fehler, die nicht unter den Korrigenda erwähnt sind, habe ich bemerkt auf S. 7, 86, 116, 218, 255.

Gottleuba i. Sachsen.

Dr. Johannes Jeremias.

W. Spiegelberg, *Demotische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin*, herausgegeben von der Generalverwaltung, mit erläuterndem Texte von —. 36 Seiten Text und 99 Lichtdrucktafeln, Großfolio. Leipzig, Giesecke und Devrient, 1902. Preis geb. 100 Mark.

Unter den demotischen Papyrus des Berliner Museums finden sich keine Stücke nach Art des Sethon-Romans in Kairo, den Brugsch entziffert hat, oder der Erzählung von Siosiris und Sethon, welche Griffith in so meisterhafter Weise herausgegeben und erläutert hat, oder des Wiener historischen Romans aus der Zeit des Königs Petubastis. Wenn wir von einzelnen mythologischen und funerären Texten absehen, so enthält der Hauptstock der Berliner Papyrus nur Rechtsurkunden, für den Historiker ungleich interessanter als für den Philologen.

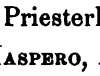
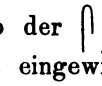
Und doch haben diese Papyrus für uns eine große Bedeutung, durch die Rolle, die sie bei der Entzifferung des Demotischen gespielt haben. Brugsch hat als Jüngling an ihnen seine ersten Entzifferungsversuche gemacht und die Bedeutung zahlreicher Formeln derselben erschlossen. Auch später ist er wiederholt in seinem *Thesaurus* auf diese Papyrus zurückgekommen und hat noch manche Rätsel, welche dieselben bieten, gelöst, so hat er eine wichtige Formel der Heiratskontrakte richtig gedeutet, so die demotische Schreibung des griechischen Stater erkannt. Aus diesen Papyrus hat auch Lepsius wichtiges Material für seine Untersuchung ‚Über einige Ergebnisse der ägypt. Denkmäler für die Kenntnis der Ptolemäergeschichte, 1852' geschöpft. Ein großer Teil der Papyrus wurde dann von Revillout herausgegeben und übersetzt; doch war seine Art der Reproduktion nicht geeignet, selbst mäßigen Ansprüchen zu genügen. So ist die vorliegende Ausgabe mit Freude zu begrüßen und jeder Freund der demotischen Studien wird der Verlagsbuchhandlung dankbar sein, daß sie sich der kostspieligen Aufgabe opferwillig unterzogen hat. Gestört haben uns in dem so luxuriös ausgestatteten Bande nur die koptischen Lettern.

Durch die Arbeiten von BRUGSCH ist von den drei großen Phasen der demotischen Schrift die mittlere aus der Ptolemäerzeit, die in den Berliner Papyrus am stärksten vertreten ist, sicher gedeutet; an die Erklärung der ältesten Papyrus hat sich zuerst REVILLOUT gewagt, ohne jedoch zu abschließenden Ergebnissen zu gelangen. SPIEGELBERG, durch seine Kenntnis des Späthieratischen besser vorbereitet, zeigt, wie wenig von den Übersetzungen REVILLOUT's einer strengen Nachprüfung standhält. In der Entzifferung der Urkunden der römischen Kaiserzeit wird man an der Hand der Reste des Tempelarchivs von Soknopaiu Nesos vorwärts kommen.

Ein Hauptvorzug der vorliegenden Publikation ist die Vorsicht, mit welcher der begleitende Text verfaßt ist. Vorsicht und Zurückhaltung ist hier um so mehr am Platze, als diese demotischen Rechtsurkunden häufig auch von Nicht-Demotikern benützt werden, die durch die früher vielfach üblichen phantasievollen Übersetzungen, in denen die wenigen sicheren von den vielen nur geratenen Stellen gar nicht geschieden waren, nur zu leicht zu ganz irrigen Schlußfolgerungen verleitet wurden.

In der Erläuterung der Urkunden hat sich der Herausgeber auf das Knappeste beschränkt. Nur gelegentlich sind beim Kommentare kleinere Versehen unterlaufen. So wenn auf S. 6 zu den früheren Urkunden, die sich auf den im Papyrus 3089 vorliegenden Fall aus dem 17. Jahre des Ptolemaios Euergetes I beziehen, der Papyrus des British Museum aus dem Jahre 8, dessen Inhalt in der *Revue égypt.* 1, 135 mitgeteilt ist, gezählt wird. Der Papyrus stammt vielmehr aus dem 8. Jahre des Ptolemaios Philopator und hat die Nummer 10377 (Anastasi 37). Den Akt in der *Revue égypt.* 1, 135, den SPIEGELBERG für identisch mit dem Berliner Papyrus 3089 hält, habe ich 1894 im British Museum mit den übrigen dort aufbewahrten demotischen Papyrus abgeschrieben, er trägt die Nummer 10227 (Pap. Anastasi 14). Der Londoner Papyrus ist das Seitenstück des Berliner. In dem Berliner Papyrus zählt der Neffe die Grabstätten auf, die dem Onkel zufallen, in dem Londoner ist es umgekehrt der Onkel, der den Anteil, der dem Neffen zukommt, feststellt. Die

Grabstätten, die in dem Londoner Papyrus stehen, sind ganz andere als die im Berliner genannt werden.

Das vielleicht interessanteste Stück der Papyrus der Ptolemäerzeit ist die Choachyten-Ordnung auf Tafel 38—41. Stammt doch die Hauptmasse der älteren Bestände an demotischen Papyrus von thebanischen Choachyten her; für die Zeit der Psammetichiden und der Perser von Choachyten des Tales, für die Ptolemäerzeit von Pastophoren des Amon Api, bzw. von Pastophoren des Amon von Ǵême, welche Genossenschaften alle als im Westen von Theben seßhaft bezeichnet werden. Zweifelhaft ist mir, ob die auf der vierten Seite vermerkten fünf Personen erst nachträglich, wie Spiegelberg (S. 18) meint, in die Genossenschaft des Amon von Karnak aufgenommen wurden und die neben ihren Namen stehenden Posten Strafgelder bezeichnen. Denn es handelt sich doch um den Vorsteher der Genossenschaft und die wichtigsten Funktionäre derselben, es ist daher wohl eher anzunehmen, daß gerade deswegen diese Namen gesondert angeführt und in den Posten ihre Einkünfte verzeichnet waren. Unter den Titeln dieser Funktionäre ist der eine, *tngr*, ganz unbekannt — an die Priesterkategorie der *Tkn*,  (vgl. Lefébure, *Sphinx* III, 194 f.; Maspero, *Mission* V, 439 f.) ist kaum zu denken — ein anderer, *P-grg*, bedeutet merkwürdigerweise das Bett (πσλοσ, durch das Zeichen für Holz determiniert, für die Schreibung vgl. auch Tafel 64, Col. 2, Z. 7). Wenn *P-grg* hier nicht eine andere unbekannte Bedeutung hat, so könnte man auf jenen Vorgang beim Leichenbegängnisse hinweisen, wo der  *Sam*, in ein großes Stück Stoff oder in eine Kuhhaut eingewickelt, auf seinem Bette liegt (Maspero, *Le Rituel du sacrifice funéraire* in *Études de Mythologie* I, 298: ‚il s'est couché sur un lit bas et court, l'angareb des Nubiens d'aujourd'hui'; Lefébure, *Sphinx* III, 156 f.). Der Priester, der diese Zeremonie vorzunehmen hatte, konnte kurzer Hand als das ‚Bett' bezeichnet werden. — Die Bestimmung, welche Spiegelberg dahin deutet, daß man ‚Kinder nicht töten dürfe', wird man wohl eher als ein Verbot ‚lebende Kinder auszusetzen' aufzufassen haben. Das Wort *lk* ist mit dem koptischen ⲡⲓⲣⲉ (vgl. meinen Historischen Roman,

Glossar Nr. 184) zusammenzustellen und durch ‚weglegen' zu übersetzen. Es sei an die Vorgänge auf der Unratsstätte (κοπρεία τῆς κώμης) von Oxyrrhynchos erinnert.

Während die Texte der Ptolemäerzeit uns im großen und ganzen Altbekanntes, aber in zuverlässiger Fassung bieten, so bringen uns die Papyrus aus der römischen Kaiserzeit, welche dem großen Funde griechischer und demotischer Papyrus von Dime, dem alten Soknopaiu Neşos, am Nordufer des Birket el Ḳerûn, entstammen, eine reiche Fülle neuer Aufschlüsse. Die griechischen Papyrus, deren Ergebnisse Wessely, *Karanis und Soknopaiu Nesos, Studien zur Geschichte antiker Kultur- und Personenverhältnisse*, Wien 1902 zusammengestellt hat, beginnen schon mit der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts (vgl. *Amherst Papyri* II, herausgegeben von Grenfell und Hunt, 1901), fließen dann reichlicher für die zwei ersten nachchristlichen Jahrhunderte und versiegen in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts n. Chr. gänzlich. In der Not und den politischen Wirren des dritten Jahrhunderts ist die Kultur im Faijûm stark zurückgegangen und in den entlegeneren Teilen desselben ganz verschwunden. Die demotischen Papyrus ergänzen die griechischen Papyrus, sie gehen von der Zeit des Königs Euergetes II bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. Das ganze Getriebe in diesem exponierten Posten am Rande der libyschen Wüste, mit den kleinen Mühen und Sorgen des Tages liegt offen vor unseren Augen, wir lernen alle wichtigeren Persönlichkeiten des Ortes kennen, von vielen derselben erhalten wir dort, wo sie als Zeugen fungierten, genaue Personsbeschreibungen, von einzelnen haben sich Statuen vorgefunden (vgl. Maspero, *Guide du visiteur au Musée du Caire*, 1902, S. 266, Nr. 399), die in den Museen von Kairo und Alexandrien — einzelne sind noch in Privatbesitz — aufbewahrt werden.

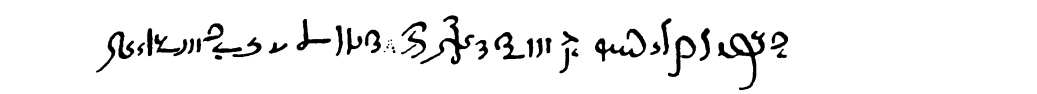
Eine der für uns interessantesten Persönlichkeiten von Soknopaiu Nesos aus den ersten Dezennien des ersten Jahrhunderts n. Chr. war der Priester Satabus, Sohn des jüngeren Erieus (Eriopsemis, Ἐριοψημις) und der Satabus. Wir kennen ihn vor allem aus dem Prozess, in den ihn die Anklage seines Kollegen Nestnephis ver-

wickelt hatte (vgl. Wessely, *Papyrorum scripturae graecae specimina isagogica*). Nach langwierigen Verhandlungen, welche uns die Abgründe ägyptischer Kanzleiwirtschaft enthüllen, ward Satabus zu der empfindlichen Strafe von 500 Drachmen verurteilt. Wir kennen ihn ferner, nach Aussage der Subskription, als Schreiber der ‚Verwünschungen des Lammes aus der Zeit des Königs Bokchoris', von welcher ich an anderer Stelle gehandelt habe (Festgaben zu Ehren M. Büdinger's, S. 3 f.). Dieser im 34. Jahre des Kaisers Augustus geschriebene Papyrus zeigt dieselbe sichere und elegante Schrift, welche wir aus der eigenhändigen Unterschrift des Satabus in dem demotisch-griechischen Papyrus des British Museum 262 (Kenyon, *Greek Papyri* II, 7+8) kennen. Aus der unerquicklichen Gegenwart flüchtete Satabus in die nationalägyptische Vergangenheit und gab sich den Phantasien eines kommenden goldenen Zeitalters hin.

Von besonderer Wichtigkeit ist es, die Titel und Ämter des Satabus festzustellen. Wir finden sie in griechischer Umschrift in den von Wessely (a. a. O.) zusammengestellten Urkunden:

Νεβοαπι ρι[σ]ηι ρισεγετου νεφορσατει
Νοιβουαπει ρεισεει ρεισιγετου νεφερσατι
Νειβοαπει ρισηειτι ρισεγε[του νεφορσητ]ει

Auch Spiegelberg (S. 23 und *Die demotischen Papyrus der Straßburger Bibliothek*, S. 44) ist auf diese Stellen aufmerksam geworden und hat mit Recht die Vermutung geäußert, daß hier die griechische Transkription der uns in dem Demotischen vorliegenden Titel des Priesters Satabus vorliegt. Eine Reihe hiesiger Papyrusfragmente gestattet uns diese rätselhaften Gruppen zu deuten. Ich gebe sie nach dem am besten erhaltenen Papyrus DG 6937:

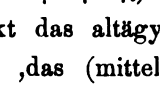
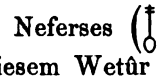


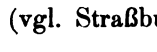
In νεβοαπι steckt ein ägyptisches *nêb-wêb* ‚Herr der Priester'. Dieser Titel ist nicht mit einem anderen zu verwechseln, der in den trilinguen Inschriften von Rosette und Kanopos durch das

griechische ἀρχιερεὺς wiedergegeben wird und den man in der letzten Zeit *mr-šine* zu lesen und mit dem griechischen, aus den Urkunden von Soknopaiu Nesos bekannt gewordenen Titel (Äg. Urk. Berlin, Nr. 37 u. ö.) λεσώνης zusammenzustellen sich gewöhnt hat (GRIFFITH, *PSBA*, 1899, S. 271; SPIEGELBERG, *Rec. de Trav.* 24, S. 187—9 und *Demot. Papyrus*, Berlin, S. 18; HESS, *Demot. Theil der dreisprach. Inschrift von Rosette*, S. 47). Diese Zusammenstellung scheint mir vielen Bedenken zu unterliegen. Als ἀρχιερεὺς finden wir einen Οὔλπιος Σερηνιανός (Äg. Urk. Berlin, Nr. 347), einen Σάλουιος Ἰουλιανός (a. a. O. Nr. 82), einen Κλαύδιος Ἀγαθοκλῆς (WESSELY, a. a. O. S. 66). Schon LETRONNE (*Recueil* II, 26) hat auf diese merkwürdige Erscheinung aufmerksam gemacht: ‚Ce grand pontife et archiprophète de la très grande déesse Isis de Philes se nomme Ératon; c'était donc un Grec et non un Égyptien'; KREBS hat sie für Soknopaiu Nesos näher ausgeführt (*Äg. Zeitschr.* 31, 36 f.; vgl. auch meinen *Tacitus und der Orient*, S. 2). Ganz anders war dagegen die Stellung eines Lesônes. Als Lesônes finden wir (Äg. Urk. Berlin, Nr. 37) einen Stotoëtis, also einen Ägypter genannt. An einer anderen Stelle (a. a. O. Nr. 916, Z. 9 und 25) ist von vier Lesônes der Isis Nephrommis die Rede. Für die Ausübung der Tätigkeit, für die λεσωνεία, welche mit der προφητεία verbunden war, wurde eine Steuer (φόρος λεσωνείας, Äg. Urk. Berlin, Nr. 652; WESSELY, a. a. O. S. 69) entrichtet. In dem Amherst Papyrus XLI erteilt ein gewisser Diodoros, der wahrscheinlich mit dem in anderen Texten genannten gleichnamigen Priester des Beinamens Petesuchos identisch war, den Priestern des Soknopaios und der Isis Nephorses den Rat, wenn möglich, bei der Versiegelung eines θησαυρός anwesend zu sein, auch die Anwesenheit eines Lesônes wird gewünscht. Aus diesen Erwägungen folgt, daß λεσώνης und ἀρχιερεὺς sehr scharf von einander zu scheiden sind, ferner, daß die demotische Gruppe, die durch das griechische ἀρχιερεὺς wiedergegeben wird, nicht als λεσώνης gedeutet werden kann. Welcher Art die Tätigkeit eines Lesônes war, wissen wir nicht, aber so viel ist sicher, daß sie verhältnismäßig untergeordneter Natur war. Hängt λεσώνης wirklich mit dem koptischen

ϣⲓⲛⲉ zusammen, was auch mir, obwohl das ω nicht unbedenklich ist, als sehr wahrscheinlich erscheint, so kann man die Tätigkeit des Lesônes nach zwei Richtungen hin suchen. Man kann einerseits auf die Bedeutung μαντεύεσθαι, welche dem koptischen ϣⲓⲛⲉ oft zukommt, auf ⲡⲉϥϣⲓⲛⲉ Python hinweisen. Wenn in einem griechischen Papyrus (Äg. Urk. Berlin, Nr. 734, Z. 7 und 33) die λεσωνεία χορκοδίλ[ων] vorkommt, so erinnere ich an den Besuch Strabo's (811, 812) bei dem Tempelsee von Arsinoë (nicht Moirissee!). Von der durch die Fremden mitgebrachten Mahlzeit wurde das heilige Krokodil gefüttert; aus dem Benehmen desselben den Besuchern gegenüber wird man Schlüsse auf die Zukunft gezogen haben, wie es bei dem Apis der Fall war, von dem uns erzählt wird, daß er das Gewand des Eudoxos geleckt habe, woraus die Priester prophezeiten, Eudoxos werde ruhmreich, aber von kurzer Lebensdauer sein (so Favorinus bei Diog. Laertios VIII, 90). Eine andere Möglichkeit eröffnet sich uns, wenn wir von der Bedeutung ‚fordern, verlangen' für ϣⲓⲛⲉ ausgehen. Hier könnte man auf den ‚Mann, welcher verlangt' (*rm-nt-efšine*), bezw. die Steuern eintreibt, des Namens Petharsamto, Sohn des Pasobk, verweisen, den wir auf einem Ostrakon in Kairo (Brugsch, *Äg. Zeitschr.* 1891, S. 70) genannt finden. Es dürfte hier die Übersetzung des griechischen ἀπαιτητής (vgl. Wilcken, *Ostraka* I, 609) vorliegen. Von dieser Tätigkeit ließe sich auch leichter als von der eines Priesters eine Brücke zu dem ‚Vorsteher' ⲗⲁϣⲁⲛⲉ der koptischen Rechtsurkunden von ⲁϫⲙⲓⲙ schlagen, obwohl hier wiederum die ‚achmimische' Form mit ⲁ für Theben auffallend erscheint.

Für gewöhnlich folgten auf den Titel ‚Herr der Priester' (ⲛⲉϧⲟⲁⲡⲓ) in den demotischen Texten die Gruppen, welche dem griechischen ῥισεγετου νεφορσατι entsprechen und *ḫri šei wetûr neforšati* ‚Vorsteher des Sees Wetûr (der) Neforšati' (man beachte das faijûmische *šati*) zu lesen sind. Für das γ in σεγετου vgl. die Formen Ἐργευς und Ἐριευς, Πανομιευς und Πανομγευς (Spiegelberg, *Eigennamen* 23*, 37*), sowie den Namen Σηγώρ der Septuaginta (statt des alten סריס), in welchem ich eine ältere Form des koptischen ⲥⲓⲟⲩϩ Eunuche erkennen möchte (*Grundriss der altorient. Geschichte* S. 147), und

das weiter unten zu besprechende Ἀπαγαθης, bezw. Ἀφαια[θης]. In ετου, aus ετουρ verschliffen, steckt das altägyptische  *Wetûr*, welches für gewöhnlich ‚das (mittelländische) Meer' bezeichnet. Hier hat es den Beinamen ‚der Neforšati', welcher durch das Determinativ der Schlange als weiblicher Göttername charakterisiert ist und mit dem Beinamen Neferses  der Isis nicht verwechselt werden darf. In diesem Wetûr der Neforšati möchte man die ägyptische Benennung des Birket el Ḳarûn erkennen. Der Wetûrsee wird in den mythologischen Texten, so auch in dem Berliner Papyrus 6750 B (Taf. 76), Z. 4, häufig erwähnt.

Neben dem Wetûrsee kommt in den Soknopaios Papyrus auch der Kanal des Namens *M(r)-wr*, demotisch  geschrieben, öfter vor (vgl. Straßburger Papyrus, S. 45, A. 4 u. 5). Es ist der Kanal, den wir in dem Moirissee-Papyrus (Lanzone, *Les Papyrus du Lac Moeris*, Taf. II) dargestellt sehen — er heißt hier — der von Herakleopolis Magna, an Ptolemais Euergetis vorüber, ins Faijûm führte und schließlich in den Birket el Ḳarûn mündete. Er heißt in Übereinstimmung mit der hieroglyphischen und demotischen Bezeichnung bei den Griechen Μοῖρις. Die Reste dieses Moiriskanals liegen uns in dem heutigen Bahr el Wardân vor. Ein Arm dieses Bahr el Wardân muß um den Birket el Ḳarûn bis nach Soknopaiu Nesos und darüber hinaus geführt haben (vgl. *Fayûm towns and their Papyri* von Grenfell, Hunt und Hogarth, 1900, S. 15). Denn wir lesen in einem griechischen Papyrus (Wessely, *Specimina*, S. 7, Taf. 14, Nr. 30 und *Anzeiger der k. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe*, 1900, S. 142 f.), daß das Dorf (κώμη) Soknopaiu Nesos in der μερὶς des Herakleides πρὸς Μοῖρι τῇ πρὸς Πτολεμαΐδι Εὐεργέτιδι τοῦ Ἀρσινοΐτου νομοῦ gelegen war, und die oben erwähnten demotischen Papyrus stimmen mit dieser Angabe vollinhaltlich überein. Der See, in den dieser Moiriskanal mündete, ist der See des Moiris. Bezeichnender Weise hat sich die den Schriftstellern geläufige Bezeichnung Μοίριδος λίμνη in den Papyrus bisher nicht nachweisen

lassen. Die ägyptische Bezeichnung für den See (σε) ist Wetûr (Meer); man wird an Strabo (809) erinnert, der den Moirissee einem Meere vergleicht, wegen seiner Größe und Färbung und seiner einer Meeresküste gleichenden Ufer.

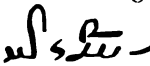
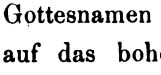
In zwei Urkunden, in dem Straßburger Papyrus Nr. 32 *a* (Spiegelberg, *Demot. Papyrus der Straßburger Bibl.* Taf. XI und Text S. 44) und in dem oben mitgeteilten Wiener Papyrus DG 6937 finden wir vor den eben erörterten Gruppen zwei andere, in welchen ich das Vorbild der dem ρισεγετου vorhergehenden ρισει erkennen möchte. Den ersten Bestandteil ρι kennen wir bereits; ρισει erinnert an den Titel des Hohenpriesters von Hibiu, . In σει könnte ein altes stecken und darnach ρισει ‚Vorsteher der Mauer' bedeuten, wir hätten an die hohe Umfassungsmauer zu denken, die in einer Länge von 117 *m* und einer Breite von 88 *m* den Tempelbezirk umschloß. Nach dieser Annahme wäre die Aufsicht über den Peribolos und den an Soknopaiu Nesos grenzenden Teil des Sees unserem Satabus anvertraut gewesen. Der Abschluß der Errichtung dieser Umfassungsmauer fällt nach einer im Museum von Kairo aufbewahrten, aus Dime stammenden Inschrift auf den 20. Phamenoth des 6. Jahres des Kaisers Augustus. Vor dem Gotte Soknopaios mit Sperber und Krokodilsleib steht ein Mann mit Widderkopf, darunter lesen wir (nach einer 1898 genommenen Abschrift, vgl. Krebs in der *Äg. Zeitschr.* 29, 146):

Υπερ καισαρος αὐτοκρα
τορος θεου ἐκ θεου ἡ οἰκοδομη
του περιβολου τω θεωι και κυρι
ω σοκνοπαιωι παρα τω εκ νειλου
πολεως προβατοκτηνοτροφην
και των γυναικων και των τεκν
ων ευχην ∠ς καισαρος φαμ/ β

Krebs gibt Z. 7 φα . . . . . Bei dem letzten Buchstaben kann man zwischen β und κ schwanken.

Das Schlußdatum φαμ/ β erhält eine Bestätigung und Erklärung durch den von Wessely mitgeteilten Papyrus der Sammlung Erz-

herzog Rainer (Soknopaiu Nesos, S. 3 u. 76), in welchem der 2. Phamenoth als Gründungstag des Peribolos begangen wurde.

Häufig ist in den Texten aus Soknopaiu Nesos der Name  , so in dem Berliner Papyrus 6848 (T. 64), in dem Straßburger Papyrus Nr. 10, so auch auf einer der in Dime gefundenen Statuen (Maspero, *Guide du Visiteur au Musée du Caire*, 1902, Nr. 399, die rote Nummer ist 1191), wo wir auf einer Seite des Sitzes eine demotische Inschrift mit dem fraglichen Namen, auf einer anderen ein Kamel dargestellt sehen (vgl. dazu den Pabus, Sohn des Satabus und Enkel des Harpagathes ἱερεὺς Σοκνοπαίου θεοῦ, der zugleich als καμηλοτρόφος bezeichnet wird, Wessely, a. a. O. S. 114). In dem fraglichen demotischen Namen finden wir das griechische Ἁρπαγάθης vor, in welchem man, nach dem weiblichen Namen Ταρπαγάθης (*Greek Papyri of the British Museum*, 292) zu schließen, einen Gottesnamen erwarten möchte. Für die Bedeutung des Namens sei auf das boheirische ϕαιατ Libyer ( , vgl. Brugsch, *Die ägypt. Denkmäler der Oase el Kharge*, S. 76) hingewiesen, dem ein oberägyptisches ⲛⲁⲓⲁⲧ, bezw. ⲛⲁⲩⲁⲧ entsprechen würde. Harpagathes (oder richtiger Harpagates) wäre darnach der libysche Hor. In einem demotischen Papyrus (DG 10086) aus Athribis mit griechischer Beischrift wird der Name αρφαιά[το]υ im Genetiv umschrieben.

Unter den Stücken aus Soknopaiu Nesos ist Papyrus Nr. 7059 (T. 47), das interessanteste. Es liegt uns in demselben wohl ein Fragment einer Art Ordnung für die Priester des Soknopaios aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. vor. Die fünf Priester, die am Schlusse des Fragmentes eigenhändig unterschreiben und zustimmen, sind wohl die Vorsteher der fünf Phylen, in welche die Priesterschaft nach der Reform aus der Zeit Euergetes I zerfiel, die fünf πρεσβύτεροι ἱερεῖς der griechischen Urkunden (Wessely, a. a. O. S. 73). Beachtenswert ist in Z. 11 das Haus des νομόγραφος (*numḳrps*).

Damit legen wir das Buch für dieses Mal aus der Hand mit dem Ausdrucke des Dankes für den Genuß, den uns die Durcharbeitung desselben bereitet hat.

J. Krall.

GABRIEL FERRAND (Vice-consul de France), *Les Çomâlis*. Paris, E. LEROUX, 1903. 8°. XIV, 284 pgg.

Das beste Buch, welches bis jetzt über das Somaliland und seine Bewoner geschrieben worden ist. Es behandelt: Seite 1—13 die physische Geographie, S. 14—51 die Geschichte, beginnend mit den ältesten Nachrichten über Land und Leute bis auf unsere Tage, S. 52—63 die Erforschung des Landes durch europäische Reisende im 19. Jahrhundert, S. 64—84 die einheimischen Sagen bezüglich der Herkunft der Somali, S. 85—183 die Aufzälung der einzelnen Somalistämme und deren Unterabteilungen, S. 184—230 die sociale Organisation, Sitten, Gebräuche, Anthropologie, Folklor, Islamisirung der Somali, welchen Kapiteln dann S. 237—244 die Geschichte der Aufteilung des Somalilandes durch Frankreich, England und Italien sich anfügt und zum Schluß S. 246—282 die Geschichte der Erhebung des Volkes gegen die Fremdherrschaft unter Führung des Mahdi Mohammed ben Abdallah dargestellt wird.

Rühmend hervorzuheben ist die gewißenhafte Benützung der vorhandenen Quellen und Publicationen über Land und Leute der Somali. Etwas stiefmütterlich behandelt ist allerdings die Partie über die Somalisprache, doch ist in einem so übersichtlichen Buche eine ausführlichere Darstellung des Sprachbaues kaum zu begehren. Am eingehendsten ist die Darstellung und Aufzälung der Somalistämme nach Genealogie und geographischer Gruppirung. Recht wünschenswert wäre wol die Beigâbe einer Landkarte gewesen. Der Verfaßer verdient durch diese Publication den größten Dank aller Forscher, die sich mit dem Studium des Somalilandes und seiner Bewoner beschäftigen. Das Buch von G. FERRAND bildet den ersten Band eines Sammelwerkes, betitelt: *Matériaux d'études sur les pays musulmans publiés sous la direction de A. Le Chatelier, professeur au collège de France.*

L. REINISCH.

Kleine Mitteilungen.

Ḫammurabi-Glossen. — Herr Prof. Dr. C. F. Lehmann hat in den von ihm gemeinsam mit E. Kornemann herausgegebenen *Beiträgen zur alten Geschichte*, Band IV, S. 32—41 einen kurzen Artikel unter dem Titel ‚Ein mißverstandenes Gesetz Ḫammurabis' veröffentlicht. Es handelt sich um den Adoptionsparagraphen 186, der von N. Scheil und, wie ich sehe, auch von Johns richtig verstanden und übersetzt worden war, dagegen von Winckler, Kohler-Peiser und von mir verschieden, aber unrichtig, übersetzt worden ist.

Der Hinweis auf die richtige Übersetzung Scheils, sowie die Begründung derselben durch Lehmann hat mich vollständig überzeugt und ich akzeptiere ohne weiters die Scheil-Lehmann'sche Übersetzung:

‚Wenn ein Mann ein unmündiges [Kind] in Adoption genommen hat [und] als (zur Zeit da) er es adoptierte, dessen Vater und Mutter vergewaltigt: dieses Adoptivkind kehrt in das Haus seines Vaters zurück.'

D. h. (wie Lehmann richtig bemerkt) eine erzwungene Adoption ist ungültig.

Herr Lehmann berührt noch in demselben Artikel einige andere Punkte, wobei er mir durchwegs zustimmt; so z. B. sagt er Seite 34, Note: ‚Daß die Beachtung der Übergänge zwischen den einzelnen Gesetzesgruppen im Ḫammurabi-Gesetz besonders lehrreich ist, und daß die Hineinarbeitung und Verwertung älterer babylonischer Gesetze offenkundig ist, hat Müller in Übereinstimmung, aber unab-

hängig von mir (*Kulturmission*, S. 47 ff. bis S. 52) erkannt.' Desgleichen stimmt er S. 35, Note 1 meinen Darlegungen über die postpositive Partikel *ma* bei, obgleich er durch seinen Zusatz beweist, daß er die Tragweite dieser Tatsache durchaus nicht zu würdigen versteht. Nicht minder erkennt er an, daß in weiteren drei Punkten, wo er gegen andere polemisiert (S. 39 und 40, Note 1), ich bereits das Richtige gesagt hatte.

Soweit ist die Sache in Ordnung, ich habe mich niemals für unfehlbar gehalten und habe auch oben ohne weiters zugegeben, daß die Scheil-Lehmann'sche Auffassung des § 186 richtig ist.

Wenn aber Herr Lehmann so nebenbei in einer Note (S. 33, Note 3) über mein Buch aburteilt und sagt: ‚Der Hauptwert des Müller'schen Buches liegt auf sprachlichem Gebiete, wo sich manche feine Bemerkung findet. Dagegen tritt der Mangel juristischer Schulung und Methode vielfach störend hervor, was nicht hindert, daß auch rechtsgeschichtlich Wertvolles ermittelt wird,' so muß ich diese Art Kritik oder sagen wir besser Schulmeisterei zurückweisen. Herrn Lehmann geht meine juristische Schulung gar nichts an! Er soll beweisen, wo ich Falsches oder Unrichtiges gesagt habe und was seine Jurisprudenz gestört hat.

Ob es Herrn Lehmann gefallen würde, wenn ich seine Schulung auf dem Gebiete semitischer Sprachforschung und Philologie, seine Kenntnisse als Hebraist und Bibelforscher oder als Arabist etc. und selbst auf dem Gebiete der Keilschriftforschung seine Schulung als Epigraphiker und Philologe beurteilen wollte? Dies geht mich gar nichts an! Ich habe mich damit zu beschäftigen, was Herr Lehmann sachlich Positives erkannt und bewiesen hat und ich habe in der Tat zugegeben, daß er auch zum Teil die Übergänge bei Ḫammurabi unabhängig von mir ermittelt[1] und die richtige Deutung von § 186 durch Scheil als richtig erkannt hat. Dies ist aber auch alles, was Herr Lehmann für das Verständnis Ḫammurabis bis jetzt getan hat. Er gesteht dies in bescheidener Weise auch ein, indem er auf

[1] Vgl. meinen Artikel ‚Die Kohler-Peiser'sche Ḫammurabi-Übersetzung' in Grünhuts *Zeitschrift für das priv. und öffent. Recht*, S. 386.

S. 41 sagt: ‚Den babylonischen Rechtsaltertümern die ihnen gerade seitens eines für sie philologisch-historisch und juristisch also Vorbereiteten[1] gebührende nachdrucksvolle Aufmerksamkeit zuzuwenden, bin ich inzwischen durch andere, das Verkehrswesen und seine Normen nicht außer acht lassende Arbeiten verhindert worden.'

Da einmal der durch seine philologisch-historische und juristische Schulung und Methode prädestinierte Ḫammurabi-Kommentator mit dem Verkehrswesen beschäftigt ist, so mußten andere und ich vorderhand die Arbeit übernehmen.

Was Herr LEHMANN über meine das ‚Urgesetz' betreffende Hypothese sagt, reicht nicht aus, dieselbe um Haaresbreite zu verrücken. Er muß erst das, was er in zwei Sätzen derselben Note angedeutet hat, beweisen und zeigen, wie er sich das Verhältnis der beiden Gesetzgebungen zu einander vorstellt. Erst wenn er, der ‚dem unerreichbaren Vorbilde in der Vereinigung und Beherrschung der Philologie, der Geschichte und Jurisprudenz' nachstrebt, seine Gründe und seine Anschauungen dargelegt haben wird, wird es an der Zeit sein, ihm darauf zu antworten.

Solange Herr LEHMANN das nicht getan hat, möchte ich ihm raten, nicht mit ‚Schulung und Methode' herumzufuchteln; denn nur wo Begriffe und Gedanken fehlen, stellt zur rechten Zeit die Phrase von Schulung und Methode sich ein, und was die letztere betrifft, will ich ihn auf eine beachtenswerte Äußerung FRIEDRICH RATZELS verweisen: ‚Die Geschichte der Wissenschaften lehrt, daß es ein Zeichen beginnender Versumpfung ist, wenn man mit besonderer Vorliebe in akademischer Weise die Methoden der Forschung erwägt und Programme entwirft, nach denen sie wohl anzuwenden wären!'

Zum Schluß möchte ich hier noch einmal auf die UNGNAD'sche Auffassung der *Šumma*-Sätze bei Ḫammurabi zurückkommen, da Prof. LEHMANN mit einer kleinen Variante in der Deutung des *šumma*

[1] Von mir gesperrt. Die juristische ‚Vorbereitung' begründet Herr LEHMANN durch eine im Jahre 1883 verfaßte, die *Locatio conductio operis* behandelnde juristische Doktor- und Referendararbeit!

sich UNGNAD anschließt. Selbst wenn man die Deutung von *šumma* ‚gesetzt' zu Anfang der Paragraphen zugibt, so bleiben noch Fälle genug übrig, wo dieses ‚gesetzt' nicht paßt. Dann bleiben die *ma*-Sätze, welche ebenfalls Bedingungssätze sind und wo das *šumma* fehlt (vgl. die Beispiele in meinem Ḫammurabi-Buch, S. 257—258), ferner die *ma*-Sätze, welche temporelle oder adverbielle Bestimmungen enthalten, die sich durchaus der UNGNAD'schen Regel nicht fügen wollen. Ich betone aber ausdrücklich, daß diese Bemerkungen nicht gegen Prof. LEHMANN gerichtet sind, der ja die These nicht aufgestellt hat. Sie sind auch nicht gegen Dr. UNGNAD gerichtet; sie haben nur den Zweck zur Ermittlung der Wahrheit beizutragen.

D. H. MÜLLER.

Ein Hymnus auf Rāma. — Der folgende Text ist in Grantha auf zwei alten Palmblättern eingeritzt, welche der Hs. G = I. O. BURNELL 211 des Südlichen Pañcatantra beiliegen.[1] Sie gehören nicht ursprünglich zu diesem Ms., wie schon die Pagination 25 und 26 beweisen würde, wenn überhaupt ein Zweifel möglich wäre, sondern sind offenbar einer Hymnensammlung der Vaiṣṇava entlehnt. Wie die Blätter der genannten Pañcatantra-Hs., tragen sie auf dem linken Rand die Worte हरिः ओम्.

Der nicht ganz vollständige Text besteht aus zwei Teilen, einem metrischen und einem prosaischen. Der metrische Teil führt den Titel श्रीरामाष्टोत्तरम् (Zeile 2 der Prosa) oder ausführlicher श्रीरामचन्द्रस्य नाम्नामष्टोत्तरं शतम् (śl. 18).

In den Bombayer Hymnensammlungen, die beide den Titel बृहत्स्तोत्ररत्नाकरः führen, und von denen die eine, 143 Hymnen enthaltend, von Hariprasādaśarman, śakābde 1813 = vaikramābde 1948, die zweite mit 180 Hymnen von Tukārām Jāvajī, śaka 1816 = sanaḥ 1895 herausgegeben ist, ist der folgende Hymnus nicht enthalten. Er ist aber ganz nach bekannten Mustern gearbeitet. Vgl. namentlich das श्रीकृष्णाष्टोत्तरशतनामस्तोत्रम्, S. 145 der ersten, S. 286 der zweiten Ausgabe.

[1] *ZDMG.* LVIII, S. 4, d).

Der auf den Kolophon folgende prosaische Teil wiederholt im metrischen Teil genannten ‚Namen' im Dativ mit dem Zu नमः. Dadurch wird es möglich, einzelne durch Insektenfraß ve sachte kleine Lücken mit Sicherheit auszufüllen. Leider ist di Teil nicht vollständig. Der Hymnus ist korrekt geschrieben. wenigen Korruptelen und orthographischen Eigentümlichkeiten ge die Fußnoten. Zerfressene akṣara, die ganz oder teilweise erg werden mußten, sind im Druck unterstrichen.

श्रीरामो रामभद्रश्च रामचन्द्रश्च शाश्वतः।
राजीवलोचनश्रीमान्[1] राजेन्द्रो रघुपुंगवः॥१॥
जानकीवल्लभो वेदो जितामित्रो जनार्दनः[2]।
विश्वामित्रप्रियो दान्तश्शरणत्राणतत्परः॥२॥
वालिप्रमथनो वाग्मी सत्यवाक्सत्यविक्रमः।
सत्यव्रतो व्रतधरस्सदा हनुमदाश्रयः॥३॥
कौशलेयः[3] खरध्वंसी[4] विराधवधपण्डितः।
विभीषणपरित्राता दशग्रीवशिरोहरः॥४॥
सप्तसालप्रभेत्ता च हरकोदण्डखण्डनः।
जामदग्न्यमहादर्पदलनस्ताटकान्तकः॥५॥
वेदान्तसारो वेदात्मा भवरोगस्य भेषजः।
दूषणत्रिशिरोहन्ता त्रिमूर्तिस्[5] त्रिगुणात्मकः॥६॥
त्रिविक्रमस्त्रिभुवनस्त्रिलोकी रक्षकश्शिवः।
त्रिलोकात्मा त्रिलोकेशो दण्डकारण्यपुण्यकृत्॥७॥
त्रिलोकरक्षको धन्वी पुण्यचारित्रकीर्तनः[6]।
अहल्याशापनिर्मोची[7] पितृभक्तिवरप्रदः॥८॥
जितेन्द्रियो जितक्रोधा जितामित्रो जगद्गुरुः।
ऋक्षवानरसंघाता चित्रकूटसमाश्रयः॥९॥
जयन्तत्राणवरदस्सुमित्रापुत्रसेवितः।
मायामारीचहन्ता च मृतवानरजीवितः॥१०॥

---

[1] श्रीमान्ना॰॥ [2] जनार्दनः॥ [3] कौसलेयः॥ [4] खरध्वं
[5] त्रिमूर्त्तिस्॥ [6] ०कीर्त्तनः॥ [7] ०निर्म्मोची॥

महायोगी महोदारस्सुग्रीवेप्सितराज्यदः।
सर्वदेवस्तुतस्[1] सौम्यो ब्रह्मण्यो मुनिसत्तमः॥ ११॥
सर्वपुण्यादिफलदो व्रतसर्वापनाशनः।
आदिपुरुषो महापुरुषस्[2] सर्वदेवाधिपो हरिः॥ २२॥
मायामानुषचरितो महादेवादिपूजितः।
सेतुकृज्जितवारीशस्सर्वतीर्थमयो[3] हरिः॥ १३॥
श्यामाङ्गस्सुन्दरस्स्फूर्तो मायी परमपूरुषः।
पुण्योदयो[4] दयासारः पुराणपुरुषोत्तमः॥ १४॥
सत्यवाक्यो[5] मृदुभाषी पूर्वभाषी तु राघवः।
अनन्तगुणगम्भीरधीरोदात्तगुणोत्तमः॥ १५॥
सर्वयज्ञाधिपो यज्वा जरामरणवर्जितः।
शिवलिङ्गप्रतिष्ठाता सर्वावगुणवर्जितः॥ १६॥
परमात्मा परं[6] ज्योतिस्सच्चिदानन्दविग्रहः।
परं ब्रह्म परं धाम पराकाशः परात्परः॥ १७॥
परेशः पारगः पारः परात्परतरश्शिवः।
एवं श्रीरामचन्द्रस्य नाम्नामष्टोत्तरं शतम्॥ १८॥

[: ओम् श्रीरामचन्द्राय नमः। सीतालक्ष्मणभरतशत्रुघ्नहनुमत्समेतश्री-
मचन्द्रस्वामिने नमः। ओम्। श्रीरामाष्टोत्तरं संपूर्णम्। शुभमस्तु। श्रीरा-
य नमः[6]। रामभद्राय नमः[6]। रामचन्द्राय नमः[6]। [7]राजीवलोचनाय
:। श्रीमते नमः। राजेन्द्राय नमः। रघुपुंगवाय नमः। जानकीवल्लभाय
:। शैवाय नमः। जितामित्राय[8] नमः। जनार्दनाय[9] नमः। विश्वामि- 5

[1] Sollte nicht °स्तुतस् zu lesen sein?
[2] Die Hs. hatte °पूरुषस्॥
[3] र्व fehlt vollständig.
[4] द् fehlt vollständig.
[5] Es dürfte सत्यवाक्या zu lesen sein.
[6] य्नः statt नमः॥
[7] Die folgenden Worte sind in vier Kolumnen untereinander geschrieben, zwar so, daß die Silben मः oder नमः untereinander stehen, also vom Vorherenden getrennt sind.
[8] त्रा fehlt vollständig. [9] जनार्दनाय॥

चक्रियाय नमः। दान्ताय नमः। शरणचाणतत्पराय नमः। वालिप्रमथनाय[1] नमः। वाग्मिने नमः। सत्यवाचे नमः। सत्यविक्रमाय नमः। सत्यव्रताय नमः। व्रतधराय नमः। सदा हनुमदाश्रयाय नमः। कौशलेयाय[2] नमः। खारध्वंसिने[3] नमः[4]। विराधवधपण्डिताय नमः। विभीषणपरित्राचे नमः। दशग्रीवशिरोहराय नमः। सप्तसालप्रभेत्त्रे नमः। हरकोदण्डखण्ड- 10
नाय नमः। आमदग्न्यमहादर्पदलनाय नमः। ताटकान्तकाय नमः।

Döbeln, den 11. Okt. 1903. JOHANNES HERTEL.

Haṁsākhyāyikā. — In seinem Aufsatze über die Fabel vom klugen Schwan (d. Z. XVII, p. 349) meint HERTEL, daß der erste Teil derselben, in dem von dem Aufwachsen einer Liane an dem von den Vögeln bewohnten Baume die Rede ist, sich nicht in einer indischen Quelle finde und daß daher die Erzählung von dieser Schlingpflanze als ein Erklärungsversuch Pūrṇabhadra's zu der etwas dunklen Fassung in Kṣemendra's Résumé anzusehen wäre (ib. p. 348). Dies ist ein Irrtum, da derselbe Zug in zwei Jainatexten vorkommt, die diese Fabel enthalten, nämlich in der Samyaktvakaumudī und in einem Kommentar zum Uttarajjhayaṇa. In dem ersten Werke heißt es nach WEBER (S. B. B. Ak. 1889, p. 741): ‚Die Ranke wuchs dann, ward abgeschnitten und zur Herstellung von Schlingen verwendet, in welchen mehrere der jungen haṁsa gefangen wurden'; nach D'OLDENBURG (J. R. A. S. 1893, p. 342): ‚A huntsman comes there, and, by the help of the liana, catches the birds'; und es ist jedenfalls ein Beweis von dem Scharfsinne HERTEL's, wenn er, ohne diese indische Quelle zu kennen, vermutet, daß es in der Vorlage Kṣemendra's geheißen habe (l. c. p. 349): ‚Als die Pflanzen emporgewachsen waren, kamen die Jäger wieder und bereiteten aus den Stengeln derselben Bindfäden und aus diesen flochten sie Netze

[1] वालिप्रमधनाय [so!] ॥
[2] कौसलेयाय ॥
[3] खरद्वंसिने ॥
[4] Nur मः; das न ist vom Schreiber ausgelassen.

und fingen die haṁsa darin'. In dem anderen Werke wird der Vorgang etwas anders erzählt (D'Oldenburg, l. c. p. 347): ‚From the root of the tree a liana began to grow, and, winding round the tree, reached the summit; once a snake climbed up by this liana and ate up the young ones', ich möchte aber die Vermutung wagen, daß diese Fassung die ursprünglichere sei, da in ihr ein engerer logischer Zusammenhang zwischen einer bestimmten Liane und dem Untergang der Vögel besteht, denn Schlingen konnten ja aus jeder beliebigen Liane gedreht werden, während doch unsere Fabel den Satz illustrieren soll, daß aus einem vermeintlichen Schutze Unheil entstehen könne. Die Vögel waren offenbar anfangs der Meinung, daß sie durch die ihren Baum umschlingende Pflanze vor den Nachstellungen ihrer Feinde besser verborgen und geschützt seien, während gerade das Schlinggewächs den Aufstieg ermöglichte, der an dem freien Baume nicht möglich war.

Diese Auffassung wird meines Erachtens durch das ‚argumentum' gestützt, das ich mit Leumann's Korrekturen hiehersetze:

jāva vutthaṁ suhaṁ vutthaṁ pāyave niruvaddave,
mūlāo uṭṭhiyā vallī, jāyaṁ saraṇao bhayaṁ.

D'Oldenburg übersetzt (l. c. p. 350) das letzte Wort der ersten Zeile durch ‚dangerless', aber skr. *upadrava* bedeutet ‚eine hinzukommende Krankheitserscheinung', worunter in unserem Falle die Schmarotzerpflanze verstanden werden muß, und der Vers ist darnach zu übersetzen:

‚Solange wir auf dem nichtumschlungenen Baume lebten, lebten wir glücklich, aber als sich an der Wurzel die Liane erhob, entstand Unheil aus dem Schutze.'

Durch den von d'Oldenburg aus der Samyaktvakaumudī angeführten Vers (l. c. p. 342, n. 2, II. tale) wird Mańkowski's Lesart in Kṣemendra's Vers 521: *baddheṣu* statt *vṛddheṣu* in der Kāvyamālā bestätigt.

Johann Kirste.

On a phonetic peculiarity of Telugu and the term Draviḍa. — The Draviḍa languages, as is well known, in general do not admit of two subsecutive consonants in the beginning of a word. Nevertheless we meet in Telugu with a considerable number of words beginning with *kr gr tr pr br vr*. They may be divided into two classes: a) such as are or seem to be only collateral forms as there occur side by side of them forms without *r*: *krinda* (below) *kinda*, and b) such words as (as far as I can see) occur only with the *r* in question e. c. *krôlu* (to drink). Of course the distribution is rather one for convenience's sake, than a definite and an essential one, as more than one instance of double forms may have escaped me. The two respective classes are pretty equal in number, somewhat above thirty. So we find:

kammu krammu to cover

krâlu kâlu to shine, to burn

krinda kinda below (Tam. *kîḻ*)

krikkiṛiyu kikkiṛiyu to be pressed

krungu kungu to sink (*krunku* to drown, *grunku*)

krontta konta a little

krovvaḍi very sharp, *kovvu* fat, proud?

krôvi kôvi a hollow tube (Tam. *kuḻal kuḻây*??)

graddena quickly, *gaddinču* to threaten, to brow beat, Tam. *kaṭṭâyam* force, compulsion?

grukku gukku to hold — to draw in — breath

gručču gučču to interlace fingers, to embrace

travvu tavvu to dig

trâdu tâdu a rope

trâgu tâgu (trâvu) to drink (*drâvu* to push?)

trippu tippu (caus. of tirugu 'to turn' instead of *tirp*, comp. Tam. *tiripu tipp* by assimilation 'decision'; *tiri* to turn

trekkonu to obtain, *tekkalikâ-ḍu* thief; *drekkonu* to oppose?

truḷḷu tuḷḷu to be elated

trokku tokku to tread

trôyu tôyu to push, to reject

trôva tôva dôva a road
pratti patti cotton (possibly Sanskṛt; Tam. *parutti*?)
prannana handsome *pannu* nicely, to shape; Tam. *paṇṇu* to make
pralladamu-lu pallaṛavu-lu vain speeches
prâkudu = *pâči, pâkîvâḍu* dirt; scavenger
prâkonu pâkonu dirt
prâmu pâmu to rub
prâlumâlu pâlumâlu to be idle
prêgu pêgu pêvu a gut
prêlu pêlu to tattle, comp. *prâlumâlu pralladamu*
proddu poddu the sun
proyyi poyyi a fire place
prôgu pôgu a heap (Sanskṛt *pûga*? Tam. *pôr*?)
prodi beauty, *poḍimi* natural splendour, Sanskṛt *prâuḍha*?
bratuku batuku to live (Sanskṛt *vrata*?)
brâte bâte great, large
vritstsu excessive eagerness, *vičču* to burst?
vrêṭu vêṭu a blow, *vrâju vêyu* (*eṛi* Tam.?) to throw, *vrêlâdu vêlâḍu* to hang, *vrêlu vêlu* a finger (Tam. *viral*, Sanskṛt *virala* aṇvî?)
vrêgu heaviness, *vêkaṭi* pregnancy.

On the other hand there is, as I have said, about as large a number of words beginning with *kr gr tr pr vr*, for which I have as yet been unable to discover counterparts with *k g p t v*:

krantsaṛa (quickly purely), *kranču* (much), *kratstsu* (dirt), *kračču* (to wish), *krannana* (quickly), *krammaṛu* (to return), *krummaṛu* (*trimmaṛu* drimmaru *taḍumâṛittiri* Tam.? to roam to travel), *krêgannu* (the outer corner of the eye), *krêpu* (a calf) *krêḷḷu* (plur. tant. leaps), *krêva* (a side), krô[w] (fresh, new), *krommuḍi* (a tress), *krôlu* (to drink), *grakkadalu* (to be much shaken), *grêṇi* (ridicule), *groccu* (to dig), *traccu* (to churn), *trastari* (the lower part), *trâṇa* (strength, Tam. *tirâṇi* Sanskṛt?) *trungu* (to die), *treḷḷu* (to fall), cp. *tellu* (to boil over), *trevvana* (beautiful), *trôcu tropaḍu* (a push), *prâ* (old, ancient Sanskṛt *purâ*), *prâkenna* (a marriage-ceremony), *prôču brôču* (to protect), *prâlu* (rice), *pridilu* (to grow slack), *bridilu* (biḍuvu empty, unen-

gaged?), *prôlu* (a city), *prôyâlu* (a woman), *vrâyu* (to write), *vrêkamu* wonder, *brungu* (to die).

In one instance we find *r* in a Sanskṛt word instead of *y*: *vrayamu* expence = *vyaya*; in another a probably borrowed word (from Sanskṛt) is treated like a Telugu word *bratuku batuku*; in one instance only a Tamil word seems to offer an explanation: *vrêlu vêlu* and *viral* (plur. *vêḷlu*); if we follow this example up, we may perhaps compare *prêlu pêlu*, to tattle, with *piraḷal* 'an inarticulate sound'; *trêḷlu* to fall Tamil *tiraḷu* to become numerous? the last rather doubtful. Are we to consider them as borrowed by Tamil from Telugu? Bishop CALDWELL in his Comparative Grammar of the Drav. languages is silent on this topic.

He explains the name *Dra*$^{v}_{m}$*i*$^{d}_{l}$*ra* as being the original form of the later (and present) Tamil, but fails to recognise in the initial *dr* a peculiar Telugu-feature, although he correctly remarks, that in Tamil *Dramiṛa* would be spelled *Tiramiṛa*. Again the classic writers and sources present *Damirice* not *Dramirice*, because they most likely had the name from a Tamilian source. If he had been observant of the peculiarity of the Telugu to insert an *r* after an initial consonant, I think, he must have at once understood, that the form Draviḍa was simply the denomination, under which the Tamilians went in Teliṅgana. So we may conclude, that this peculiarity (which it seems the Tuluva share with the Telugu people) dates from time out memory.

Furthermore, as we cannot help considering *Damiṛa* or *Tamiṛa* as the older and original form, we must needs conclude, that the said insertion of an *r* is and was *arbitrary* at least in by far the greater number of instances. Although considering our unsatisfactory knowledge of Draviḍian phonetics it is difficult to hazard an opinion, it may be deemed probable that the insertion took place, while the word was spelled with *t*: Taviṛa Traviṛa Draviṛa, compare *tôva trôva, dôva* (or: *kungu krungu grunku krunku; prôcu brôcu; pridilu bridilu*; yet it must not be forgotten, that in so near a

dialect to Tamil as the Malayalam the initial surds are pronounced nearly like our mediae, probably like media nonsonans, see FROHNMEYER Mal. Grammar (PEET in his Mal. Gr. has not this remark; he states, that *k* is pronounced like *c* in *cane*, č like *ch* in *church*, *t* *something* like *t* in *tin* etc.).

Even slight shades of differences of meaning may have attached to these variations as we see in *trungu* to die, and *drungu* to become less, *kungu* to sink, *krunku* to drown, *vrêgu* heaviness, *vêkaṭi* pregnancy.

The question now presents itself whether we have to consider this phenomenon simply as an insertion of an *r*; for although in some cases the *r* may have an etymological ratio, such a possibility seems to be out of the question in by far the greatest number of instances. But to assume a simply parasitical nature for the *r* in question does hardly recommend itself. In all probability we have to consider the *kr tr pr* etc. as affections, modifications of *k t p* themselves, the simple stops having been prolonged or continued in a sort of trill, *kkkkk*, *ttttt* the succeeding stops being imperfect ones, so as to result in a guttural or dental *r*. As to *ppppp*, to the labial trill, it is to be remarked, that it occurs in some languages, as in the Madagassian; in trying to produce it we experience considerable difficulty. So I think it cannot be for a moment doubtful, that the above two classes are essentially identic, and that in both of them the *r* is to be considered not as an independent sound, but rather as the outcome of a modification of the consonant before it.

Virinci = Brahmâ. — *Virinci* ist ein name für Brahmâ, welcher zimlich selten vorkömt. Es drängt sich von selbst die frage nach der etymologie auf, und damit nach der bedeutung des namens, nach dem gedanken, welcher in der benennung sich auszspricht; denn man darf wol vorauszsetzen, dasz das wort einen gedanklichen inhalt besitzt, der mit der vorstellung von dem höchsten princip enge zusammenhängt. Naturgemäsz wird man das wort zunächst als Samskṛtwort betrachten; die möglichkeit eines fremdsprachlichen ursprunges wird erst in zweiter linie in betracht kommen können.

Als Samskṛtwort müszen wir es ableiten von *vi-ric-(riñc-)*, entweder ‚der entleerende' etwa mit bezug auf die sṛṣṭi, was von zweifelhaftem werte wäre, oder aber ‚der (das) zurückbleibende, überschüszige' von dem standpunkte ausz, dasz das höchste princip in seiner schöpfung nicht völlig aufgeht, sondern noch etwas (quasi als reserve-schöpfungsfond) zurückbleibt: die gottheit ist umfaszender als dieses all Ath. V. II. 1. er wird nicht ganz auszgeboren Ath. V. X. 8. oder V. S. 31, 9. nur ein viertel (pâda) wird geboren, mit drei vierteln bleibt er unsterblich Ṛgv. X. 90, 34. mit einer hälfte hat er die welt gezeugt; wo seine andere hälfte ist, weisz man nicht Ath. V. X. 8, 13. mit einer hälfte ward Prajâpati geboren und ist sterblich; mit dieser fürchtete er Çatap. Br. X. 1, 3, 1.

Nebenbei kann wol auch die frage aufgeworfen werden, ob das wort nicht ein lenwort ist. Entlent kann es natürlich nur ausz einer südindischen (Draviḍa) sprache sein, und zwar ausz dem Telugu. *Virinci* stellt eine typische verbal (participial-) form dieser sprache dar. *Viri* bedeutet ‚blume'; *viriyu* ‚blühen' speziell ‚sich entfalten' ‚to expand', *virincu* ist das causale dazu, das jedoch nicht unbedingt factitive bedeutung besitzt; *Virinci*(-na) wäre also ‚der sich entfalten gemacht hat'; erinnert an die waszerblume, auf welche die welt gestellt ist, Ath. V. X. 8, 34. Tâit. Br. I. 2, 1, 4. u. ä.

Es ist gewis eine merkwürdige erscheinung, dasz ein wort sich gleichmäszig ausz zwei so ganz verschiedenen sprachen erklären läszt; wenn man gegen die erklärung ausz dem Telugu einwende wollte, dasz es fraglich ist (wir können darüber leider keine auskunft erteilen), ob eine solche Form als name gebräuchlich war, kann man dagegen wohl mit recht sagen, dasz es sich hier um etwas ganz besonderes handelt, dasz es auf den in dem worte verkörpernden gedanken ankam, und dasz es sich anfangs sicherlich um eine bezeichnung gehandelt hat, die erst später zum name geworden ist.

Königl. Weinberge, 17. Februar 1903.

A. LUDWIG.

Der Ursprung des indischen Dramas und Epos.

Von

Johannes Hertel.

(Schluß.)

Wurden die vedischen ‚Hymnen' aber gesungen, so konnten sie unmöglich durch einen einzigen Sänger zum Vortrag gebracht werden, da es der Singstimme unmöglich ist, die charakteristischen Unterschiede der Sprechstimme zum Ausdruck zu bringen, mit denen ein gewandter Deklamator seinem Auditorium eine dramatische Szene verständlich zu machen imstande ist. Der Vortrag einer dramatischen Szene durch einen einzelnen Sänger wäre das sicherste Mittel, sie unverständlich zu machen.

Wir brauchen, um die Richtigkeit dieser Ansicht zu prüfen, nur an unsere eigene Lyrik zu denken. Auch da kommen Gespräche im Liede vor; aber wenn dies geschieht, so muß der Text, sei es durch Bezeichnung der Sprecher, sei es durch Schilderung der Situation genau bestimmen, wer an jeder Stelle der Redende ist. Der Dichter muß also zum mindesten vorausschicken: ‚Knabe sprach' oder ‚Röslein sprach', wenn er die Worte des Knaben und des Rösleins als solche charakterisieren will, oder er muß, wie Uhland in seinem Liede ‚Der Wirtin Töchterlein', erzählende Teile einflechten, die keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, wem die gesungenen Worte zuzuschreiben sind. Diese Erscheinung ist allgemein menschlich; sie ist im Unterschiede der Sing- und Sprechstimme begründet.

Wenn wir also in Singstrophen ausschließlich Rede und Gegenrede finden, so bleibt nur der eine Schluß, daß wir es mit Wechselgesängen zu tun haben, die von so viel Sängern oder Sängergruppen vorgetragen werden müssen, als der Text sprechende Personen vorführt. Ein anderes Mittel, die verschiedenen Personen auseinanderzuhalten, gibt es nicht, wo die Worte in Melodien gekleidet sind.

Solche Wechselgesänge sind nach meiner Ansicht die vedischen *saṃvādāḥ*. Der Charakter dieser Hymnen (I, 165. 170. 171. 179. III, 33. IV, 18. 42. VIII, 100. X, 10. 28. 51. 52. 53. 86. 95. 108) ist durchaus dramatisch. Man sehe sich z. B. einmal den Vṛṣākapi-Hymnus an[1] oder die drei weiter unten zu behandelnden Agastya-Hymnen ṚV I, 170. 171. 165. Wie langweilig würde wohl eine Erzählung dieser Itihāsa-Stoffe wirken, wie kräftig dagegen ist die Wirkung, wenn man sich die Strophen dramatisch vorgestellt denkt! Da ist kein Wort zu viel und zu wenig; Schlag auf Schlag folgen Reden und Gegenreden. Und den Dichtern, die diese Dialoge so trefflich zu bilden verstanden, sollte man zumuten, daß sie dieselben dadurch wirkungslos gemacht hätten, daß sie sie in Prosa eingelegt oder gar durch prosaische Einschiebsel auseinandergerissen hätten?

Ich kann mich zu einer solchen Annahme nicht entschließen, glaube vielmehr, daß wir in diesen *saṃvādāḥ* die ersten Ansätze zum indischen Drama vor uns haben.[2]

---

[1] OLDENBERGS Deutung, *Rel. d. Veda*, S. 172 ff. greift nur einige Situationen heraus, die in recht unwahrscheinlicher Weise ausgesponnen werden. Die Eingangsstrophen und die Schlußstrophen werden ignoriert oder für unsicher erklärt. Es ist nicht schwer, auf diese Weise ein interessantes Feuilleton zu gewinnen, das auf nicht philologisch geschulte Leser gewiß Eindruck machen wird. Der Fachmann wird Phantasiegebilde zurückweisen, die so unmethodisch entstanden sind. — Ich halte die Deutung GELDNERS, *Ved. St.* II, 22 ff. im ganzen für zutreffend.

[2] Nachträglich sehe ich, daß schon MAX MÜLLER und SYLVAIN LÉVI sich ähnlich geäußert haben, allerdings ohne ihre Anschauung zu beweisen. MAX MÜLLER bemerkt SBE XXXII, p. 183 zu ṚV I, 165: ‚If we suppose that this dialogue was repeated at sacrifices in honour of the Maruts, or that possibly it was acted by two parties, one representing Indra, the other the Maruts and their followers, then the two verses in the beginning and the three at the end ought to be placed in the mouth of the actual sacrificer, whoever he was.' — SYLVAIN LÉVI, *Le Théâtre indien*,

Die hier angenommene Entwicklung des indischen Dramas aus den einfachen Anfängen der *saṃvāda*-Lieder, die ohne Zweifel gelegentlich von Opferfesten vorgetragen wurden (denn sonst würden sie nicht in der Sammlung religiöser Hymnen stehen, die der ṚV ist),[1] würde Analoga auch in anderen Literaturen haben. Ich erinnere nur an unser mittelalterliches Drama. ‚In den gottesdienstlichen Festgebräuchen der christlichen Kirche ruhen die Anfänge des mittelalterlichen ernsten Dramas. Am Ostermorgen wurde nach altem Brauch ein aus dem Festevangelium hervorgegangener Wechsel-

---

S. 307 sagt: ‚Il est impossible de lire la plupart de ces hymnes (nämlich der *saṃvādāḥ*; aber warum nur ‚la plupart'?) sans s'imaginer une sorte de spectacle dramatique.' Ich führe Lévis Begründung als weitere Stütze meines Beweises hier an. Nachdem Lévi Oldenbergs *ākhyāna*-Theorie erwähnt hat, weist er sie mit den Worten zurück: ‚L'hypothèse est ingénieuse, mais elle ne s'impose pas. L'exposition (in den *saṃvāda*-Liedern) est en général si nette, le dialogue si bien suivi, qu'un commentaire narratif paraîtrait superflu.' Einige Zeilen weiter heißt es dann: ‚Les arts auxiliaires du théâtre étaient déz l'époque védique assez développés pour concourir à l'éclat du spectacle. Le Sâma-Veda, simple adaptation musicale des vers du Ṛg-Veda, suppose une étude savante et même raffinée de la musique liturgique. Le chant et la danse étaient les plaisirs favoris de l'Ârya, «sur la terre des mortels dansent et chantent au son du tambour» (Aharva-V. XII, 1, 41). Les tribus campées dans le Penjab avaient déjà leurs bayadères chargées de parures (Ṛg-V. I, 92, 4), et les chœurs féminins étaient déjà sensibles au prestige de la scène: «Les femmes aiment qui chante et qui danse» (Çatap. Br. III, 2, 46).'

Macdonell, *A History of Sanskrit Literature*, London 1900, S. 346 dagegen sagt: ‚The earliest forms of dramatic literature in India are represented by those hymns of the *Rigveda* which contain dialogues, such as those of Saramā and the Paṇis, Yama and Yamī, Purūravas and Urvaçī, the latter, indeed, being the foundation of a regular play composed much more than a thousand years later by the greatest dramatist of India. The origin of the acted drama is, however, wrapt in obscurity.' Er läßt dann das eigentliche Drama aus Tänzen entstehen: ‚It must at first have consisted of rude pantomime, in which the dancing movements of the body were accompanied by mute mimicking gestures of hand and face ... The addition of dialogue was the last step in the development, which was thus much the same in India and in Greece.' Jedenfalls geht aus seinen Worten hervor, daß auch er bezüglich der *saṃvāda*-Hymnen die *ākhyāna*-Theorie ablehnt.

[1] Sind darunter die *gāthās* zu verstehen, die nach Sieg, *Die Sagenst. d. ṚV*, S. 21 unter den zyklischen Vorträgen im Śatp. Br., dem Taitt. Âr., dem Ath. Veda und bei Âśv. Gr. neben dem *itihāsapurāṇam* erwähnt werden?

gesang von wenigen Sätzen aufgeführt, der in Rede und Gegenrede zwischen dem Engel am Grabe und den Frauen, welche den Gekreuzigten suchen, die Verkündigung der Auferstehung enthält. Durch die entsprechende Kostümierung der Sänger, durch Andeutung des Grabes, zu welchem die Frauen im Zuge schreiten, kam zum Dialog das szenische Element; das Gespräch wurde mehrfach erweitert, Hymnen und Sequenzen wurden damit verbunden. Diese immerhin noch einfachste Form der lateinischen Osterfeier läßt sich vom 10. bis ins 18. Jahrh. nachweisen. Daneben treten aber bald andere Fassungen auf, welche durch neue dramatische Szenen, den Wettlauf des Johannes und Petrus zum Grabe oder die Erscheinung des Auferstandenen vor der Maria Magdalena (beides nach Ev. Joh. 20)[1] bereichert sind. — Im Karfreitagsritus bot der Wechselvortrag des Passionsevangeliums und die symbolische Andeutung der Grablegung dramatische Keime; neben ihnen entwickelte sich aus den altchristlichen, den Klageliedern Jeremias entnommenen Karfreitagslamentationen eine Klage der unterm Kreuz stehenden Maria, die dann zu einem Wechselgesang zwischen ihr und Johannes erweitert wurde. Seit dem Ausgange des 12. Jahrhs. tritt sie vielfach auch in deutscher Bearbeitung auf, zunächst selbständig, später auch innerhalb der geistlichen Spiele.

Wie hier die Ansätze zu einem dramatischen Passions- und Osterzyklus vorliegen, so erwachsen aus den kirchlichen Weihnachts- und Epiphaniasgebräuchen augenscheinlich unter Einfluß der dramatischen Osterfeier die Weihnachtsspiele. Am Weihnachtstage wird die evangelische Verkündigung des Engels an die Hirten und deren Erwiderung gesungen. Wie am Ostertage das Grab, so wird hier die Krippe in der Kirche aufgestellt; zu ihr schreiten die Hirten, und ein Wechselgesang zwischen ihnen und zwei Darstellern der nach alter Legende an der Krippe stehenden Hebammen wird unmittelbar demjenigen nachgebildet, der am Ostermorgen zwischen

[1] Das Verhältnis dieser kirchlichen Wechselgesänge zum Evangelium ist also dasselbe, wie das von mir angenommene zwischen den *saṃvāda* und den *itihāsa*. Das *itihāsa-purāṇa* vertritt etwa die Evangelien.

den zum Grabe gehenden Frauen und den dort weilenden Engeln ausgetauscht wird, und hier wie dort folgt ein Lobgesang. Am Epiphaniastage wurde der Gang der Magier zur Krippe und ihre Anbetung ganz ähnlich ausgeführt; das Erscheinen des Sternes und die Darreichung der Gaben boten hier weitere szenische Motive. Am Tage der unschuldigen Kindlein wird das Evangelium von Herodes' Kindermord durch einen Wechselgesang der nach den Worten des Evangeliums untröstlichen Rahel und einer Trösterin erweitert, und wie dies Stück leicht mit den Epiphaniastexten verbunden wurde, so konnte sich auch der am letzten Advent vorgetragene evangelische Dialog von Mariä Empfängnis der liturgisch-dramatischen Weihnachtsfeier vorbereitend angliedern.

International wie die Kirche waren auch die kirchlichen Festgebräuche, international auch zumeist ihr weiterer dramatischer Ausbau, wie er bei den Weihnachtsspielen schon im 11. Jahrh. über die liturgische Grundlage hinaus geführt wurde. Damals wurden in Deutschland zwei solcher auch in Frankreich nachgewiesenen lateinischen Stücke in Freisingen aufgezeichnet, deren eines, ein Dreikönigsspiel, die Ereignisse von dem Schätzungsgebot des Kaisers Augustus bis zum Kindermord behandelt, während das andere, der für das Fest der unschuldigen Kindlein bestimmte *Ordo Rachelis*, mit der Verkündigung des Engels an die Hirten beginnt und mit dem Gesange Rahels und der Trösterin schließt' usw.[1]

Die Analogie der Entwicklung des mittelalterlichen Dramas in Europa mit der von mir aus anderen Gründen angenommenen des indischen Dramas ist so schlagend, daß sie jedenfalls als Stütze unserer Hypothese gelten darf.[2]

---

[1] Friedrich Vogt in Pauls *Grdr. d. germ. Phil.*[2] II, 328 f.

[2] Nisikânta Chattopâdhyâya weist S. 3 ff. seiner ‚Indischen Essays' auf die Ähnlichkeit hin, die zwischen den abendländischen Mysterien und den Yâtrâ besteht. Die Yâtrâ bilden eben eine Zwischenstufe zwischen den *saṃvâda* und dem späteren Drama. Der genannte indische Gelehrte sieht den Ursprung des Dramas im Anschluß an Weber im Kṛṣṇa-Kult; die erste Stufe in der Entwickelung des Dramas sieht er in den Rhapsodien der *granthika* (a. a. O. S. 53 f.).

Aber auch die ältesten Nachrichten der Inder über das Drama bestätigen, wie ich glaube, diese Hypothese. Die Angaben, die sich aus Patañjalis Mahābhāṣya über dasselbe gewinnen lassen,[1] stimmen zu dem oben vorausgesetzten Charakter und Vortrag der Keime des indischen Dramas. Die *naṭa* singen und agieren, und was von dem Vortrage der *granthika* gesagt wird, daß sie nämlich zwar erzählen, aber doch noch in zwei Parteien geteilt sind — auch das weist nach dem oben Gesagten darauf hin, daß auch die Dialoge im Epos gesungen wurden — und wenigstens mit bemalten Gesichtern auftreten, scheint sehr gut mit der unten vermuteten Entwickelung des Dramas zum Epos zu stimmen. Könnte man in dem शब्दग्रन्थनमात्रं nicht einen Hinweis darauf sehen, daß die *granthikāḥ* die Dialoge durch erzählende Bestandteile verknüpften?

Man wird mir vielleicht entgegenhalten, die *ākhyāna*-Theorie habe ja die richtige Auffassung dieser ‚Hymnen' über allen Zweifel erhoben. Ich muß auf diese Theorie also mit einigen Worten eingehen.

Der erste, der den Gedanken vertrat, daß gewisse Strophen des Ṛg-Veda aus ihren Rahmenerzählungen losgelöste Gedichte seien, war bekanntlich ERNST WINDISCH.[2] Da seine Ausführungen, wie ich glaube, nicht ganz richtig gedeutet worden sind, so gestatte ich mir, die auf unsere Frage bezügliche Stelle hier anzuführen. S. 26 f. sagt WINDISCH über die literarische Form, in der die irischen Sagen überliefert sind: ‚Die Iren haben es nicht zu einem großen Nationalepos gebracht, obwohl die geeignetsten Stoffe in Hülle und Fülle und bis ins Einzelne vorbereitet vorhanden waren. Aber für die Entstehung des Epos im Allgemeinen sind die irischen Verhältnisse von hohem Werthe, denn hier liegt uns thatsächlich, mit Händen greifbar, eine Vorstufe des Epos vor: zahlreiche einzelne Sagen, die sich mehr oder weniger eng zu Gruppen vereinigen, doch ohne ein-

[1] WEBER, *I. Studien*, XIII, 353 ff. 486 ff.

[2] *Verhandlungen der dreiunddreißigsten Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Gera.* Leipzig, B. G. Teubner 1879, S. 15 ff.: ‚Über die altirische Sage des Táin Bó Cúalgne, der Raub der Rinder'.

festgegliederte Einheit zu bilden. Die Sagen sind Prosaerzählungen, aber mitten in die Prosa finden wir einzelne Gedichte eingelegt, und diese bilden Anfänge einer auch formal dichterischen Behandlung der Sage. Das Verhältniss ist nicht so, daß einmal ein Stück versificirt worden wäre, dann wieder ein Stück folgte, zu dem sich kein Bearbeiter gefunden hätte, so ellenweise ist nicht gedichtet worden.

Vielmehr sind es die lyrischen und die dramatischen Elemente der Sage, die Reden, Monologe und Dialoge, welche zuerst die Kunst des Dichters herausgefordert haben. Diese Reden in Versen treten in verschiedener Form auf; bald ist es Wechselrede Vers um Vers, bald sind es längere Gedichte; bald bewegen sie sich in einfacher Sprache, bald in ekstatischen hochtönenden Worten. Bisweilen sind sie so häufig, daß die Prosaerzählung fast verschwindet, und eben nur noch die Versificirung der erzählenden Stücke, welche die Gedichte einleiten, zu einem einheitlichen epischen Gedichte fehlt. Aber dieser Schritt ist eben in Irland nicht geschehen. Nirgends erkennt man deutlicher, wie sehr erst die Versificirung der einfachen Erzählung der Ereignisse formal das Wesen des Epos vollendet.

Die Namen der Dichter, denen wir jene Gedichte, die der alten irischen Sage einverleibt sind, verdanken, sind für immer verloren. Wohl wird uns oft in den Sagen selbst von berühmten Dichtern berichtet, von ihrer Kunst, von dem Umfang ihres Gedächtnisses, denn sie waren zugleich die Gefäße der Ueberlieferung, aber erst aus den letzten Jahrhunderten treten die Dichter persönlich mit ihren Erzeugnissen vor die Nachwelt. Von dem Stande der alten Dichter, von ihrem Ansehen erfahren wir in Irland vielleicht mehr, als bei irgend einem anderen Volke, aber die Persönlichkeit des einzelnen ist für die Nachwelt verschwunden. Diese Namenlosigkeit der Gedichte hängt zusammen mit dem naiven Aufgehen von Dichter und Hörer in der Sache und Sage.' — — — —

S. 28 sagt dann Windisch:

‚Für die eben besprochenen literarhistorischen Verhältnisse bietet uns die altindische Literatur eine höchst interessante ähnliche Erscheinung. Die Brâhmaṇas enthalten viele Sagen, die in Prosa er-

zählt werden, aber nicht selten sind ihnen Verse beigegeben, bekannt unter dem Namen der Gâthâ's. Dies ist auch hier eine vorepische Stufe der Dichtung. Diese Gâthâ's sind gleichfalls Reden, Monologe oder Dialoge, die, wie jene altirischen Gedichte, den Hauptpersonen der Sage in den Mund gelegt werden. Ich erinnere nur an die Sagen von Hariçcandra und Çunaḥçepa im 7. Buche des Aitareya-brâhmaṇa. Ja noch mehr. Im 10. Buche des Rigveda steht ein Gedicht, das aus einem Zwiegespräch zwischen der Apsaras Urvaçî und Purûravas besteht. Es ist dort kaum verständlich, denn es ist ein von seiner Rahmenerzählung losgelöstes Gedicht; besser verstehen wir es im 11. Buche des Çatapathabrâhmaṇa, wo sich dieselben Verse finden, aber inmitten einer Sage, auf die sie sich beziehen sollen. Jedenfalls sind es Verse, die dem Purûravas und der Urvaçî in den Mund gelegt sind. Und daran anknüpfend hat die spätere indische Gelehrsamkeit diese zwei Personen zu den Verfassern des Liedes gemacht. Genau in derselben Weise ist Ossian zu einem Dichter und Verfasser vieler Werke geworden.'

Was WINDISCH also behauptet, ist, daß irische und vedische Dichter dem Sagenschatze ihrer Heimat lyrische und dramatische Motive entlehnten und daß ihre auch formal poetischen Behandlungen dieser Motive als Einlagen in späteren Prosaberichten auftreten. In Irland wie in Indien sind dann naiverweise die angeblichen Sprecher oder Sänger dieser Lieder zu den Autoren derselben gestempelt worden.

Der oben von uns gesperrte Ausdruck WINDISCHS: ‚ein von seiner Rahmenerzählung losgelöstes Gedicht', kann nach den vorhergehenden Ausführungen über die irischen Gedichte doch nur so verstanden werden, daß das Motiv dazu einer Erzählung entlehnt ist und daß das Gedicht später in eine prosaische Behandlung der Sage eingefügt wurde; er besagt aber meines Erachtens nicht, daß es ursprünglich als Einlage in eine Prosaerzählung gedichtet worden wäre.

Wir sehen, WINDISCH ist hier weit davon entfernt, eine neue Theorie bezüglich der Auffassung der vedischen *saṃvādas* zu geben,

und wenn Oldenberg, *ZDMG* xxxvii, 79, Anm. 2 von einer Übereinstimmung der beiderseitigen ‚Resultate' spricht, so ist dies, glaube ich, doch nicht richtig. Die Vaterschaft der *ākhyāna*-Theorie kommt allein Oldenberg zu.[1]

In seinem Artikel ‚Das altindische Âkhyâna, mit besonderer Rücksicht auf das Suparṇâkhyâna', *ZDMG* xxxvii, 54 ff. stellt Oldenberg zunächst metrische Betrachtungen an, um auf Grund der dadurch gewonnenen Anhaltspunkte imstande zu sein, dem Suparṇâkhyâna eine annähernde zeitliche Stellung zu anderen Literaturwerken zu sichern. Sodann bespricht er ein kurzes Stück dieses vedischen Textes, dessen echter Teil aus Strophen meist dialogischer Natur, hie und da aber auch aus erzählenden Strophen besteht, und zur Erklärung der literarischen Form dieses Textes zieht er das Jātaka No. 253 herbei. Er ist der Ansicht, daß nur die eingelegten Strophen der echte und authentische Teil der Jātakas seien, während die Prosa nicht Wort für Wort fixiert worden sei. In dem großen Phayreschen Ms. der gesamten heiligen Pâli-Texte fehle die Prosa, die eben Kommentar sei; in einigen Fällen aber sei dagegen der authentische Prosatext mit den Strophen überliefert, so z. B. Vinaya Piṭaka, vol. III, p. 145 sq.

‚Wir schliessen nach dieser Analogie', fährt Oldenberg S. 79 fort, ‚auf das Suparṇâkhyâna. Dasselbe muß, daran können wir nunmehr kaum zweifeln, aus prosaischen und metrischen Elementen gemischt gewesen sein. Wichtigere Wechselreden waren in Versen; hier und da auch eine besonders hervortretende Pointe der Erzählung selbst. Die Verse aber sind zu denken als von einer prosaischen Umhüllung eingefaßt, welche uns — eben weil sie keinen fixierten Wortlaut hatte — so wenig erhalten ist, wie wir in der Sammlung der buddhistischen heiligen Texte der prosaischen Umhüllung der Jâtakas begegnen.'

Hiergegen erlaube ich mir einige Einwendungen zu erheben. Der Inhalt des Jātaka-Textes ist sehr verschiedener Natur. ‚Wir

[1] In seinem Buche ‚Māra und Buddha', S. 223, tritt Windisch allerdings Oldenbergs Anschauung über die *ākhyāna*-Strophen bei.

finden darin Strophen, zu denen eine Erzählung als Beweis gegeben wird, die offenbar ursprünglich gar nichts damit zu tun hat. Namentlich gilt dies von lehrhaften, speziell buddhistischen Strophen und Strophenreihen, mit denen es sich also so verhält, wie mit den Strophen des *Dhammapada*, die im Kommentar durch Erzählungen erläutert werden, die ursprünglich gar nichts mit ihnen zu tun haben. Ferner finden wir, und das ist allerdings im größten Teile des Textes der Fall, Einzelstrophen, die Gespräche enthalten und bestimmt zu Erzählungen gehören; wir finden Stücke, die den rgvedischen *saṃvādāḥ* dem Typus nach genau entsprechen, und vollständige Erzählungen, die eines Kommentars gar nicht bedürfen. Von den letzten beiden Klassen gebe ich unten zwei Beispiele. Es finden sich auch Strophen, die, wie die Überschriftsstrophen im Pañcatantra und verwandten Büchern, in den ersten beiden Pāda eine allgemeine Lehre enthalten, die in den letzten beiden Pāda durch ein Beispiel aus dem Erzählungsschatze der Inder belegt wird; endlich gibt es auch Strophen, die das ganze *argumentum* enthalten. Die Strophen sind teilweise so stark verderbt, daß es sehr bedenklich ist, in dem Jātaka, d. h. in seinem metrischen Teil, ein besonders ursprüngliches Werk zu sehen. Es sind hier jedenfalls sehr heterogene Stücke gesammelt, zum Teil vielleicht mit der Absicht, Schmuckstücke für erbauliche Erzählungen und solche selbst zu liefern; aber die skrupellose Weise, in der die Sammler in vielen Fällen verfuhren, gebietet in jedem Falle der Untersuchung die größte Vorsicht. Ein Beispiel dafür, wie ein ganzer Schluß gestrichen wird und durch erbauliche Verse genau zum Gegenteil des Ursprünglichen verkehrt wird, werden wir unten besprechen.

Wir dürfen also die Strophen der letzten Bücher nicht genau so beurteilen, wie die der ersten und mittleren der Sammlung. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß die sog. *gâthâ* in den mittleren Büchern teilweise Fragmente ganz metrischer Erzählungen sind. Möglich ist es auch, daß sich unter ihnen Strophen finden, die den Märchenstrophen z. B. in der GRIMMschen Sammlung unserer deutschen Märchen entsprechen. Für letzteren Gesichtspunkt würde

der Umstand anzuführen sein, daß auch im Pañcatantra in allen seinen Fassungen solche *ākhyāna*-Strophen auftreten, geradeso wie im deutschen Märchen.[1]

Mit dem gleichen Rechte, mit dem Oldenberg schließt, könnte man auf den Charakter der eingangs angeführten Schillerschen Strophen aus Versen schließen wie die folgenden:

‚Du Fitchers Vogel, wo kommst du her?'
‚Ich komme von Fitze Fitchers Hause her.'
‚Was macht denn da die junge Braut?'
‚Hat gekehrt von unten bis oben das Haus
Und guckt zum Bodenloch heraus.'[2]

(‚Fitchers Vogel' in den Märchen der Gebrüder Grimm.)

Der Lehrer, der seinen Schülern einen Kommentar zu dem genannten Schillerschen Gedichte geben will, wird notgedrungen die Situation schildern müssen. Seine Erläuterungen werden also in einer Prosaerzählung bestehen, untermischt mit den Erklärungen der mythologischen Namen. Bringt er diese Erläuterung des Gedichtes zu Papier, so wird sie zusammen mit den Strophen des Gedichtes selbst ganz den Typus eines *Jātaka* tragen. Aber niemand wird daraus schließen wollen, daß die Strophen zusammen mit der Prosa einen literarischen Typus darstellen, und daß die Strophen nur in einem prosaischen Rahmen ihren Platz haben. Der Pāli-Kommentar ist aber ebensogut nur Kommentar, wie es in unserem Falle der deutsche Kommentar wäre.

Das Jātaka kann uns also wie das Dhammapada als Beispiel dafür dienen, wie die Buddhisten Gedichte der verschiedensten Art erläuterten; über die Natur dieser Gedichte aber kann es uns

---

[1] Unter den *ākhyāna*-Strophen des Pañcatantra befinden sich aber auch direkte Zitate. Vgl. Tantrākhyāyika II, 39—42 n. Bem. und die in Meghavijayas Fassung auftretenden metrischen Teile, die sicher einem versifizierten Pañcatantra entlehnt sind (*ZDMG.* LVII, 639 ff.).

[2] Vergleichen lassen sich mit den vedischen *saṃvāda* nur vielstrophige Jātaka, wie das unten besprochene Naḷinikājātaka.

keine Aufschlüsse geben, und wir sind nicht berechtigt, aus dem Gemisch von Versen und Prosa literarische Typen herzuleiten.

OLDENBERG schließt aus der von ihm behaupteten Analogie der Form des vedischen *Âkhyâna* und des buddhistischen *Jâtaka*, daß wir ‚da wo ein Âkhyâna, durch welchen Zufall auch immer, als integrirender Bestandtheil eines vedischen Prosatextes auftritt, dem vollen aus Prosa und Versen gemischten Wortlaut dieses Âkhyâna zu begegnen' erwarten müssen, ‚indem seine Prosabestandtheile, welche an sich nicht fixirt waren, *ad hoc*, wegen ihres Verflochtenseins in einen fixirten Text, fixirt wurden: ganz so wie die Geschichte vom Brahmanen und der Schlange in der Jâtakasammlung nur drei Verse, im Vinaya aber ausserdem ein ausführliches prosaisches Stück umfasst.' Als Beispiel führt OLDENBERG den bekannten *Śunaḥśepa*-Abschnitt aus dem Aitareya-Brahmaṇa an. Ich glaube, auch dieses Beispiel ist nicht schlagend. Schon der Schluß mit den vielen Ṛg-Strophen zeigt, daß die Sage hier in bestimmter Absicht priesterlich umgestaltet, resp. erweitert ist, genau wie im Pāli-Jātaka die Ṛṣyaśṛṅga-‚Erzählung'; und die Prosa, die die ursprünglichen Strophen umgibt, ist eben, wie ja auch OLDENBERG sagt, *ad hoc* fixiert. OLDENBERG sagt selbst, daß der verbindende Prosatext zu Angaben zusammenschrumpft, wie *sa hovâca Śunaḥśepaḥ*; *sa hovâcâjîgartaḥ Sauyavasiḥ*. Diese Prosa mußte freilich eintreten, sobald der alte *saṃvādaḥ* zur Erzählung gemacht worden war. Aber es ist damit durchaus nicht gesagt, daß der *saṃvādah* ursprünglich zu diesem Zweck gedichtet worden ist und daß er ursprünglich so vorgetragen wurde. Ich glaube auch hier deutlich einen Wechselgesang zu erkennen, der von Anfang an keine prosaischen Einlagen hatte.

Ebensowenig kann ich anerkennen, daß in dem Liede von Purūravas und Urvaśī, ṚV x, 95, ‚die eigentliche Handlung des Purūravas-Mythus einleitend, verbindend und abschließend zwischen jenen Wechselreden berichtet wurde'. OLDENBERG beruft sich auf das Śat. Br. und sagt: ‚Und in der That finden wir die Sage genau in der Form, welche meiner Meinung nach schon der Dichter jenes

‚uktapratyuktam' vorausgesetzt hat, im Çatapatha Brâhmaṇa vorgetragen; von den Anfangsworten an ‚Urvaçî hâpsarâḥ Purûravasaṃ Aiḍaṃ cakame' durch die im Ṛigveda gegebenen Wechselreden hindurch bis zur schließlichen Aufnahme des Purûravas unter den Gandharven bildet die Erzählung ein Ganzes, aus welchem wir die Verse als ursprünglich allein vorhanden loszulösen nicht leicht geneigt sein werden'.

Dem ist entgegenzuhalten, daß vom Schlusse dieses Stückes gleichfalls gilt, was ich von dem Aitareya Br.-Abschnitt, der von Śunaḥśepa handelt, wie von der Ṛṣyaśṛṅga-Erzählung des Jātaka gesagt habe: er ist zu priesterlichen Zwecken geändert. Geldner leugnet dies allerdings.[1] Ich kann mich nicht zu der Annahme entschließen, daß das Märchen in seiner Darstellung im Ṛgveda auf die ‚Reibhölzer' Bezug nimmt. Vor allem aber ist einzuwenden, daß das Brāhmaṇa die Ṛg-Verse ganz deutlich durch den Satz तदेतदुक्तप्रत्युक्तं पञ्चदशर्चं बह्वृचाः प्राहुः als Zitate gibt, gewissermaßen zur Bestätigung seines *ākhyāna*, und daß von den 18 Strophen des Ṛgveda nur fünf wirklich angeführt werden, sodaß wir also hier nicht ‚dem vollen aus Prosa und Wortlaut gemischten Text' begegnen, und daß die Erzählung eben nicht ‚durch die im Ṛigveda gegebenen Wechselreden hindurch' weitergeführt wird.

Meine Ansicht ist also die, daß die *saṃvāda*-Hymnen des Ṛgveda sich zwar auf allgemein bekannte Vorgänge oder Erzählungen beziehen, daß sie aber eben darum keinerlei Prosa zu ihrem Verständnis benötigten. Von Dichtern, die so treffliche Dialoge schufen wie ṚV III, 33 (Viśvāmitra und die Flüsse), IV, 42 (Varuṇa und Indra), X, 10 (Yama und Yamī), X, 51 (Varuṇa und Agni), X, 95 (Purūravas und Urvaśī), X, 86 (Vṛṣākapi), X, 108 (Saramā), muß man voraussetzen, daß sie auch für den geeignetsten Vortrag sorgten.

[1] *Ved. Studien*, I, S. 259: ‚Auch der rituelle Schlußakt ist in diesem Fall schwerlich eigene Zuthat des Brâhmaṇaverfassers, sondern ein altes Motiv der Sage. Höchstens kann man die Weitschweifigkeit der Darstellung von § 14 an auf seine Rechnung setzen.'

Wären die Lieder episch gedacht, so würden sie ganz gewiß auch die epischen Bestandteile enthalten, würden erzählen, wie es ja ṚV VIII, 91, 1 wirklich tut. Für eine ursprünglich vorhandene Prosa fehlt jeder sichere Anhaltspunkt. Wäre OLDENBERGS Auffassung des Sachverhaltes richtig, so hätten die eigentlichen *Itihāsa*-Verse, wie sie GELDNER nennt,[1] gar keine Berechtigung. GELDNERS Auffassung (*Ved. St.* I, 291 f.) ist denn auch weniger schematisch. Er sagt: ‚Wie es von vornherein wahrscheinlich ist, daß in den alten Erzählungen kürzere untergeordnete Wechselreden in Prosa und nur der spannendste Moment, der Hauptdialog, in dem das Ganze gleichsam gipfelt, poetisch gefaßt war, so scheint umgekehrt die meist trockene einförmige Erzählung an gewissen Halt- und Schlußpunkten zur pathetischen Höhe gebundener Diktion sich aufgeschwungen zu haben.' Ich muß gestehen, daß mir das nicht wahrscheinlich ist. Die Form, die GELDNER hier voraussetzt, würde ein so feines Stilgefühl verraten, daß es sich kaum mit der vermuteten ‚meist trockenen einförmigen Erzählung' in Einklang bringen ließe. Wir würden, wenn GELDNERS Anschauung richtig wäre, m. E. am Ende einer Entwickelungsreihe, aber nicht am Anfang einer solchen stehen. Die Erzählungskunst wäre nicht eine einfache, sondern eine raffinierte, die durch Mischung von Prosa und Versen Effekte erzielt hätte, wie sie mir für jene alte Stufe der literarischen Formen nicht wahrscheinlich sind. Mir scheint gerade das Vorkommen dieser *Itihāsa*-Verse dafür zu sprechen, daß die *saṃvādāḥ* nicht epischer, sondern dramatischer Natur sind. Denn wenn diese Hymnen dramatisch vorgetragen wurden, so sind derartige erzählende Bestandteile durchaus berechtigt. Sie ersetzen nämlich die mangelhafte oder ganz mangelnde Szenerie und lösen auf die einfachste Weise Schwierigkeiten der Darstellung.[2] Dafür, daß diese Auffassung

[1] OLDENBERG, *ZDMG* XXXVII, S. 79. GELDNER, *Ved. St.* I, 292.

[2] Auch hier dürfen wir wohl aus den *yātrā* auf ihre vermutliche Vorstu schließen. Vgl. Nisikânta Chattopâdhyâya a. a. O. S. 39 f.: ‚Der ganze Apparat ein Yâtrâ-Adhikârî kann ebenso in einem kleinen Sacke verwahrt werden und beste in wenigen Hirtenkleidern, natürlich hier nicht aus Pelz, sondern aus gedruckte Calico und bisweilen, obschon selten, aus dem weltbekannten Dakka-Mousseli

richtig ist, bürgt mir dasjenige Drama aus der mittelindischen Zeit, das mit den vermutlichen vedischen ‚Dramen' die meiste Ähnlichkeit hat, das *Gîtagovinda*. Hier haben wir, wie in den vedischen Stücken und den von Patañjali angedeuteten Dramen, durchaus Gesangsvortrag (mit Refrain wie in einzelnen *saṃvādāḥ*) und darunter einzelne, die Situation aufklärende erzählende Strophen.

Oldenberg hat seine Ansicht *ZDMG* xxxix, 52 ff. an einzelnen Beispielen weiter zu stützen versucht. S. 72 ff. sucht er darzulegen, daß der Purūravas-Hymnus prosaischer Einlagen bedürfe, um verständlich zu sein. Leopold v. Schroeder, dessen Buch ‚Griechische Götter und Heroen' zwei Jahre nach Oldenbergs zweiter Abhandlung erschienen ist (Berlin 1887), behandelt daselbst S. 28 ff. das in Rede stehende Lied. Über die *ākhyāna*-Theorie spricht er sich zwar nicht aus, gibt aber S. 31 ff. eine Übersetzung, in der Schlag auf Schlag Rede und Gegenrede folgen. Nach seiner Darlegung ist das Gedicht durch keinerlei prosaische Einschiebsel verunstaltet; es erscheint wie aus einem Gusse. Auch Ludwig, der *SKBGW, Cl. f. Philos., Gesch. und Philol.* 1897, xx das *sūktam* nochmals behandelt hat, ignoriert die *ākhyāna*-Theorie. Sodann hat Geldner, *Ved. Studien*, i, S. 243 ff. das Lied sehr eingehend besprochen und übersetzt, und auch er läßt dem ununterbrochenen Dialog sein Recht werden. S. 288 sagt er: ‚Dieses Kapitel (Yasna 29)[1] setzt nur eine erläuternde

---

Dazu kommen noch einige Bärte und Perrücken und einige Hirtenstäbe .... Die Decoration eines *Yâtrâ-Rangabhûmi*, d. h. einer Bühne für Yâtrâs, besteht aus einem einzigen Vorhang, der durch zwei Seile von der einen zur anderen Seite gezogen wird und das bildet, was wir *Yavanikâ* nennen, den Raum, in dem sich die Schauspieler ankleiden.'

[1] Geldner vermutet a. a. O. S. 286 f. in den avestischen *gāthā* ursprünglich Prosa (Reden Zoroasters) eingestreute Verse, die ihn veranlassen, die von Oldenberg vermutete Mischung von Poesie und Prosa bereits in vorindische Zeit zurücklatieren. ‚Der Grundtext, welcher den eigentlichen Lehrinhalt bildete, wäre in Prosa gewesen und nur bei gewissen Höhepunkten und Rückblicken auf die Hauptpunkte der Predigt hätte der Redner sich der gehobenen metrischen Form bedient. In den Gâthâstrophen wären demnach nur die Pointen und Aperçus der Reden Zoroasters erhalten, die perlengleich der Rede aufgestickt, von der Überlieferung allein wegen ihrer Perlen geschätzt und erhalten wurden, während der Grundtext verloren ging.'

Einleitung und eine Schlusserzählung voraus, innerhalb derselben greift aber der Dialog so eng ineinander, wie das *uktapratyuktam* der Saramâ und Paṇi (10, 108), des Pur. und der Urv. (10, 95, vgl. im folg.) und anderer *saṃvāda* des ṚV.'

GELDNER ist der Ansicht (S. 289), daß die ṚV-Lieder aus prosaischen *ākhyāna* losgetrennt sind; darin kann ich ihm freilich nach meinen Darlegungen nicht folgen.

Neben den nach meinem Dafürhalten dramatischen *saṃvāda* des ṚV enthält derselbe auch dramatische Lieder, in denen nur eine Person auftritt, eine Art *bhāṇa* in nuce, z. B. x, 119 (Selbstgespräch des trunkenen Indra) und x, 34 (Selbstanklage des Spielers). Andererseits ist bereits ein Fortschritt inbezug auf die szenische Gliederung schon im ṚV zu beobachten.

Ich verweise hier auf die treffliche Behandlung der *Agastya*-Lieder I, 165. 170. 171 bei SIEG, *Die Sagenstoffe des Ṛgveda*, S. 108 ff. SIEG erwähnt die einheimische Tradition, nach der diese drei Lieder durch einen gemeinsamen *itihāsa* verbunden sind, und zwar so, daß die ursprüngliche Reihenfolge 170. 171. 165 ist. Er bespricht darauf eingehend die drei ‚Hymnen' und kommt zu dem unzweifelhaft richtigen Ergebnis, daß die Tradition mit der Anordnung im Rechte ist. Die drei Lieder gehören wirklich in dieser Reihenfolge zusammen.

Nun ist auch hier durchgehends ein trefflicher Dialog zu beobachten. Wollte man ihn durch *ākhyāna*-Prosa unterbrechen, so würde diese Prosa kaum mehr sein können als Bühnenanweisung. Es gilt also hier dasselbe, was oben vom Vṛṣākapi-Hymnus und den anderen dialogischen Liedern gesagt ist. An einer Stelle haben wir, glaube ich, einen deutlichen Hinweis auf die dramatische Aktion. Zu 165, 7 bemerkt SIEG ganz richtig, daß die Strophe von dem Führer der Maruts an Indra und an die übrigen Maruts gerichtet sein muß, da sie zugleich die Vokative *índra* und *marutaḥ* enthält. Man müßte also in der Itihāsa-Prosa voraussetzen, daß sie gesagt hätte: ‚einer von den Maruts sagte: —'. Das ist nun aber durchaus gegen die Gepflogenheit der indischen Erzählungsliteratur. In Situationen, wie die vorliegende, ist es durchaus üblich, die Rede

mit typischen Formeln wie तेऽब्रुवन्, त ऊचुः einzuleiten.[1] Bei der Aufführung ist dies natürlich anders. Da singt einer von den Darstellern die Worte des Dialogs, und durch eine begleitende Geste wird sofort klar, wie diese Worte zu verstehen sind. Es ergibt sich also eine gewisse Ähnlichkeit mit dem griechischen χορυφαῖος, der in dialogischen Partien den ganzen Chor vertritt.

Wie sich aber die Sache auch verhalten mag, seltsam ist jedenfalls, daß hier Strophen, die die Kommentatoren noch als zu einem Itihāsa gehörig kennen, in drei Gruppen auseinandergerissen sind. Man sollte doch erwarten, daß sie als ein Lied gegeben wurden, wenn sie aus einer Prosaerzählung entlehnt wären. Aber die drei Lieder waren eben nicht durch Prosa verbunden; sie wurden hintereinander vorgetragen, doch so, daß jedes von ihnen einen Teil der Handlung zum Abschluß brachte. I, 170 enthält den erregten Auftritt zwischen Agastya, der den Maruts ein Opfer zurüstet, und Indra, der dies Opfer für sich beansprucht. Indra fordert die Zurüstung des Opfers für sich, Agastya sucht zu begütigen und ihn zu überreden, sich mit den Maruts vorher zu einigen.

I, 171 gibt die Auseinandersetzung zwischen Agastya und den Maruts, die die letzten Worte Indras gehört haben. Agastya geht zunächst den Marut entgegen und empfängt sie mit einer Stuti; er entschuldigt sich, daß er Indras Macht sich habe beugen müssen, und schließlich sucht Agastya wiederum die beiden Parteien zu versöhnen.

I, 165 gibt dann in lebhaftem Dialog die Auseinandersetzung zwischen Indra und den Maruts, die schließlich mit Versöhnung endigt und zu der Agastya das Schlußwort spricht.

Wir haben also hier drei deutlich abgesetzte Akte in nuce, und daß diese als drei gesonderte Lieder in den ṚV eingereiht worden sind, ist verständlich. Sie wurden eben beim Vortrag als drei besondere Lieder zu Gehör gebracht und sind als eine Art Trilogie von Anfang an gedichtet, nicht aber aus einer imaginären

[1] Ganz abgesehen davon, daß auch in diesem lebhaften Dialog eine Prosaunterbrechung wohl ausgeschlossen ist.

Prosa herausgeschält und nachträglich zu drei Liedern zusammengesetzt.

Auch bei ṚV x, 51—53, die nach Sāyaṇa zusammengehören, ist es nach der *ākhyāna*-Theorie nicht leicht zu erklären, wie sie hätten in drei Lieder getrennt werden können. Abgesehen von den schwierigen Schlußversen muß auch OLDENBERG, *ZDMG* XXXIX, 71 zugeben, daß ‚die Vorgänge zwischen Agni, den Göttern, die ihn suchen, ihn zum Hotar machen und ihm dafür seinen Lohn gewähren, endlich bei den Menschen, bei deren Opfer er sein priesterliches Wirken entfaltet', aus den Versen ‚vollkommen deutlich' hervortreten. Ich glaube, wir haben auch in diesen Liedern ein kleines, in deutliche Akte abgesetztes Drama zu sehen.

Den ersten Akt bildet x, 51. Das Lied schildert die Auffindung des geflüchteten Agni durch die Götter, als deren Sprecher Varuṇa auftritt. In lebhaftem Dialog wird vorgeführt, wie es den Göttern gelingt, Agni zur Aufnahme seiner Tätigkeit als Opferträger zu bewegen. Dies geschieht unter Gewährung eines Anteils am Opfer.

Den zweiten Akt bildet x, 52. Sāyaṇa bemerkt: **एतत्सूक्तं ऋत्विगामेयम्**. Ich glaube, er hat recht.

In Str. 1 bittet Agni die Götter, ihn in seinem Amte zu unterweisen; das Opfer steht bereit (Str. 2). Str. 3 lautet:

अयं यो होता कित् स यमस्य
कमप्यूहे यत्समञ्जन्ति देवाः।
अहंरहर्जायते मासि मासि
अथा देवा दधिरे हव्यवाहम्।

LUDWIG meint, diese Worte würden vom menschlichen Hotar gesprochen. Ich halte dies nicht für zutreffend; aber darin gebe ich ihm recht, daß **अयं** für die 1. Pers. sing. steht. Ohne den Anspruch auf absolute Richtigkeit meiner Auffassung zu erheben, möchte ich die Strophe vermutungsweise so übersetzen:

‚Der hier, der der Hotar ist (d. i. ich), ist er etwa (nur) der des Yama? Wem soll ich zutragen, wenn (was?) die Götter

speisen?[1] Tag für Tag, Monat für Monat wird (d)er (Hotar, d. i. ich) geboren. So haben sich denn die Götter einen Opferträger gewählt.'

Nach dieser Strophe denke ich mir den Einschub einer Pantomime, die Weihe Agnis zum Hotar darstellend; denn Agni schließt mit Str. 4 ff.: ‚Die Götter haben mich für kundig gehalten und mich zum हव्यवाह gemacht (4): so will ich ihnen denn die höchsten Güter durch das Opfer schaffen (5)'.

त्रीणि॑ श॒ता त्री स॒हस्रा॑णि अ॒ग्निं
त्रिं॒शच्च॑ दे॒वा नव॑ चासपर्यन्।
औक्ष॑न्घृ॒तैरस्तृ॑णन्ब॒र्हिर॑स्मा॒
आदिद्धोता॑रं॒ नि अ॒सा॒द॒य॒न्त॒ ॥

‚Dreihundert, dreitausend und neununddreißig Götter haben den Agni verehrt; sie haben ihm mit *ghṛta* gesprengt und Opfergras gebreitet und haben ihn zum Hotar eingesetzt.'

Der dritte Akt, sūkta 53, führt nun das Opfer vor. In Str. 1 geben die Götter ihre Zufriedenheit darüber zu erkennen, daß sie einen Hotar gefunden haben:

यमेच्छा॑म॒ मन॑सा॒ सो॒ ३॒॑ यमागा॑द्
य॒ज्ञस्य॑ वि॒द्वान्परु॑षश्चिकि॒त्वान्।
स नो॑ यक्षद्दे॒वता॑ता॒ यजी॑या॒न्
नि हि षत्स॒दन्त॑रः॒ पर्वो॑ अ॒स्मत् ॥

‚Der (Hotar), den wir im Geiste suchten, der ist hier gekommen, kundig des Opfers, die Einteilung desselben kennend. Der möge uns nun opfern beim Götterdienst, ein ausgezeichneter Opferer; er möge sich als ein guter Freund vor uns niedersetzen.' Sie laden ihn zur Teilnahme am Göttermahl, d. h. am Opfer ein.

In der zweiten Strophe nimmt Agni als Hotar die Einladung an und fordert die Menschen zum Opfern auf:

---

[1] समञ्ज् nach PW.

अरा॑धि॒ होता॑ नि॒षदा॒ यजी॑यान्
अ॒भि प्रयां॑सि॒ सुधि॑तानि॒ हि ख्यत्।
यजा॑महै य॒ज्ञिया॒न्हन्त॑ दे॒वाँ
ईळा॑महा॒ ईड्याँ॒ आज्ये॑न ॥

‚Zufriedengestellt (geehrt und dadurch gewonnen) ist der des Opfers völlig kundige Hotar durch den Sitz (vor, d. h. unter den Göttern); geschaut hat er die vortreffliche Bewirtung (die ihm die Götter zu teil werden lassen). Auf, lasset uns Opfer bringen den Göttern, die das Opfer verdienen! Beten wir zu den anbetungswürdigen unter Darbringung von Opferschmalz!‘

Nach dieser Strophe wird das Opfer m. E. wirklich dargebracht.

Die folgende Strophe sprechen die Götter:

सा॒ध्वीम॑कर्दे॒ववी॑तिं नो अ॒द्य
य॒ज्ञस्य॑ जि॒ह्वाम॑विदाम॒ गुह्या॑म्।
स आयु॒रागा॑त्सुर॒भिर्वसा॑नो
भ॒द्राम॑कर्दे॒वहू॑तिं नो अ॒द्य ॥

‚Wirkungsvoll hat er uns heute das Göttermahl gemacht; die geheimzuhaltende Zunge des Opfers (d. i. die Rezitation des Hotar) haben wir gefunden. Duftend (von Opferschmalz?) kam er, in Leben gekleidet; die Anbetung hat er heute für uns glückbringend gemacht.‘

Agni beschließt:

तद॒द्य वा॒चः प्र॑थ॒मं म॑सीय॒
येनासु॑राँ अ॒भि दे॒वा असा॑म।
ऊर्जा॑द उ॒त य॑ज्ञियासः॒
पञ्च॑ जना॒ मम॑ हो॒त्रं जु॑षध्वम्।

‚So will ich denn jetzt als erstes meiner Rede ersinnen, wodurch wir Götter[1] den Asura überlegen sein mögen. Ihr, die ihr kräftigende

[1] Damit bestätigt er seinen eigenen Übertritt von den Asura zu den Deva.

Speise genießt, ihr opferwürdigen Götter, (und auch ihr) fünf Völker sollt Befriedigung an meinem Opfer finden!'

Nachdrücklich betont er nochmals in der nächsten Strophe, daß Göttern und Menschen sein Opfer zugute kommen soll:

पञ्च जना मम होत्रं जुषन्तां
गोजाता उत ये यज्ञियासः।
पृथिवी नः पार्थिवात्पात्वंहसः
अन्तरिक्षं दिव्यात्पात्वस्मान्॥

‚Die fünf Völker sollen Befriedigung an meinem Opfer finden, und auch die Himmlischen, die des Opfers würdig sind. Die Erde schütze uns vor irdischer Bedrängnis, der Luftraum vor Bedrängnis, die vom Himmel droht.'

Unter der ‚Bedrängnis' glaube ich Opferstörung durch irdische und himmlische (Asura) Mächte verstehen zu sollen.

Damit ist offenbar die ursprüngliche Trilogie zu Ende. Sie schließt mit einem Segensspruch in zwei Strophen, der das Opfer weiht. Der nächste Abschnitt, Str. 6—11, ist in anderem Versmaß geschrieben und stellt, gleichfalls dramatisch, eine Fahrt der Götter zum Opfer dar, also einen verwandten Gegenstand. Vielleicht ist es eben ein anderer dramatischer Text für eine gleiche Gelegenheit. Aber mit dem Vorhergehenden unmittelbar hat er nichts zu tun. Sūkta 51—53, 5 dagegen enthalten eine fein gegliederte Handlung, die die Einsetzung des Opfers veranschaulicht.

Nach Hillebrandt, *Ved. Myth.* II, 138 f. würde sich auch eine sehr geeignete Stelle ergeben, an der dieses ‚Drama' aufgeführt wurde, nämlich der Beginn des Devayāna, das Ende der opfer- und opferfeuerlosen Zeit. Vgl. auch Hillebrandt a. a. O. S. 137 oben. Wir würden also in der späteren Aufführung von Dramen beim Frühlingsfest nur eine Beibehaltung alter Sitte zu sehen haben.

Trifft meine Erklärung das Richtige, so werden wir bei dem Vortrag dieser ‚Lieder' der szenischen Handlung auf dem Opferplatze einen ziemlichen Spielraum einzuräumen haben. Die Flucht

und Aufsuchung Agnis wie die Weihe desselben zum Hotar werden sicherlich pantomimisch dargestellt worden sein. Den Mittelpunkt aber bildete das Opfer selbst, bei dem der Hotar der Darsteller Agnis ist, während die Adhvaryu die Maruts agieren; vgl. x, 52, 2:

अहं होता न्यसीदं यजीयान्
विश्वे देवा मरुतो मा जुनन्ति।
अहरहरश्विनाध्वर्यवं वां
ब्रह्मा समिन्धते साप्तपित्वम्॥

Ähnliches läßt sich, glaube ich, auch außerhalb des Veda nachweisen.

Im Naḷinikājātaka (526) z. B. scheint mir gleichfalls ein volkstümliches Drama vorzuliegen. H. LÜDERS hat in seiner bekannten Abhandlung ‚Die Sage von Ṛṣyaśṛṅga', *N. K. G. W. G.* 1897, Heft 1 das Verhältnis der Fassung des MBh und des Jātaka zu einander eingehend besprochen, sodaß ich hier darauf verweisen kann. S. 38 kommt LÜDERS zu dem Schluß: ‚Die ältesten Reste einer literarischen Fassung der Ṛṣyaśṛṅgasage sind uns in den Jātakastrophen erhalten,[1] und diese Strophen hat der Verfasser der Mahābhāratavesion wenigstens teilweise gekannt und, ins Sanskrit übersetzt und mehr oder minder umgestaltet, in sein Werk aufgenommen.' S. 40 sagt LÜDERS, diese Gāthās seien ‚die Reste einer alten volksthümlichen Ākhyānadichtung' und bemerkt im Hinblick auf die Unordnung und die schweren Verderbnisse, die den Pālitext entstellen: ‚Volkslieder werden zersungen und zersagt, nicht nur im Orient, sondern auch bei uns, und nicht nur in vorbuddhistischer Zeit, sondern noch heutzutage.'

Überblicken wir einmal kurz die metrischen Teile des Jātaka unter dem Gesichtspunkte, daß sie einem kleinen Drama angehören!

[1] Auf S. 40 schränkt LÜDERS dies Urteil selbst etwas ein, indem er feststellt, daß der Vf. der MBh-Episode ‚wenigstens an einer Stelle einen älteren Text vor sich hatte'.

I. Akt. Im Palast.

Str. 1: Der König fordert unter Hinweis auf die schrecklichen Folgen der Dürre in seinem Lande seine Tochter Naḷinikā auf, den Brahmanenjüngling Isisiṅga herbeizuführen.

Str. 2: Einwendungen der Tochter.

Str. 3 f.: Gegenrede des Königs.

II. Akt. Im Wald.

1. Szene.

Str. 5 f. Waldbewohner zeigen die Einsiedelei und beschreiben sie.

[Str. 7—9. Erzählende Strophen des Kommentars, die den Eindruck schildern, den Naḷinikās Erscheinung und Ballspiel auf Isisiṅga machen.]

2. Szene.

Str. 10—23. Die Verführung. Zotengespräche. Abschied Naḷinikās unter Angaben über ihre ‚Einsiedelei', die dazu dienen sollen, Isisiṅga deren Auffindung zu ermöglichen.

3. Szene.

Str. 25—56. Wechselgespräch zwischen Isisiṅga und seinem Vater. Ersterer schildert die Erscheinung des ‚Büßerknaben' und behauptet, sterben zu müssen, wenn er mit diesem nicht wieder vereinigt werde. Warnung des Vaters, der dem Sohne einreden möchte, der ‚Büßerknabe' sei ein Unhold gewesen. Moralische Strophen.

Während sich nun im Jātaka gegen alle psychologische Wahrscheinlichkeit Isisiṅga beruhigt wieder der Buße hingibt, wird er im MBh entführt und der wütend folgende Ṛṣi wird versöhnt. Schon Lüders hat S. 32 darauf hingewiesen, daß die erste Gāthā ausdrücklich das Herbeiholen des Büßerknaben vorschreibt, und das wird durch die Str. 24 bestätigt, die Naḷinikā vor ihrem Abschied an Isisiṅga richtet und die nach dem Schlusse, wie er im Jātaka vorliegt, ganz sinnlos wäre:

aññe bahū isayo sādhurūpā
rājisayo anumagge vasanti |

te yeva pucchesi mam' assaman taṃ
te taṃ nayissanti mamaṃ sakāse ‖

Wir müssen also hier den Bericht des MBh inhaltlich als echt voraussetzen und einen dritten Akt annehmen, in dem die Wanderung des alten Ṛṣi an den Hof und seine Versöhnung vorgestellt wurde.[1]

Außer der Gliederung in Akte haben wir hier bereits eine ganz deutliche Gliederung in einzelne Szenen vor uns. Daß der erste Akt hierbei ziemlich kurz ist, darf nicht verwundern. Wir stehen auf dieser Stufe ja noch bei den Anfängen des Dramas, und auch bei der Entwicklung des mittelalterlichen europäischen Dramas konnten wir (oben S. 139 ff.) ganz kurze Dialoge als Keime der später ziemlich ausgedehnten Schauspiele beobachten. Außerdem wird es, wie bei den heutigen *yātrā*, nicht an prosaischen Improvisationen der Schauspieler gefehlt haben.

Alle Strophen unseres Jātaka tragen dramatischen Charakter bis auf die drei erzählenden Str. 7—9, zu denen sich nichts Entsprechendes im MBh findet und die FAUSBØLL als zum Kommentar gehörend betrachtet. Ich werde darüber weiter unten noch ein paar Worte sagen. LÜDERS sagt S. 33: ‚Natürlich setzten die Strophen stets eine verbindende Prosaerzählung voraus; allein diese war zunächst nicht fixiert, sondern blieb dem jeweiligen Erzähler überlassen — die alte Form des Ākhyāna, die durch OLDENBERGS und GELDNERS Untersuchungen schon für die vedische Zeit nachgewiesen ist.'

[1] In den besprochenen *saṃvāda* wie in unserem MBh-Text tritt uns überall eine Dreiteilung der Handlung entgegen. Auch darin scheinen mir die *yātrā* das Altertümliche bewahrt zu haben, die nach N. Chattopādhyāya S. 3 gleichfalls ‚drei deutlich unterschiedene Teile' haben; ‚der erste derselben gehört in den Kreis der von *Krishna's* Kindheit und Jugend in *Vrindavana* handelnden Legenden und Anekdoten; der zweite bezieht sich auf seine Liebe zu *Râdhâ* oder *Râdhikâ*, der Tochter des Königs *Bhânusena*, und der dritte beschäftigt sich mit seiner Rückkehr von langen Reisen, während welcher *Râdhâ* und ihre Angehörigen über *Krishna's* Abwesenheit in tiefen Schmerz versunken waren, und stellt seine endliche Versöhnung mit der *priyasî* (Geliebten), seinen Eltern und den Genossen seines Knabenalters dar'.

Auch hier, glaube ich, ist es klar, daß wir nicht erläuternde Prosa, sondern erläuternde Handlungen voraussetzen müssen, mit anderen Worten dramatische Aufführung. Darauf scheinen mir auch die Strophen 5 und 6 einen sehr deutlichen Hinweis zu enthalten. Nach dem von Lüders als an dieser Stelle ursprünglicher erwiesenen Bericht des MBh kommt das Floß, von dem auch die 3. Gāthā des Jātaka spricht, an der Einsiedelei an. Dann heißt es MBh III, 111, 4 f.:

tato nibadhya tāṃ nāvam adūre kāśyapāśramāt |
cārayām āsa puruṣair vihāraṃ tasya vai muneḥ ‖
tato duhitaraṃ veśyāṃ samādhāyêtikāryatām |
dṛṣṭvântaraṃ kāśyapasya prāhiṇod buddhisaṃmatām ‖

Etwas genau Entsprechendes hat das Jātaka nicht; aber etwas Ähnliches findet sich doch darin. Im Jātaka fragen nämlich nach dem Berichte der Prosa die Gesandten des Königs die Waldbewohner nach der Einsiedelei, und diese führen sie hin. Der Wortlaut des MBh ist hier sicher sekundär, einmal, weil die Strophen erzählend sind, zweitens, weil die *kuṭṭanī* darinnen erwähnt wird, die überhaupt nicht hereingehört. Demnach scheinen die *puruṣāḥ* des MBh auf die *vanacarakā* des Jātaka zurückzugehen. Von diesen wird im Jātaka gesagt: Vanacarakā sayaṃ assamaṃ āgantvā tassa pana dassanaṭṭhāne ṭhatvā Naḷinikāya taṃ dassetvā dvē gāthā vadiṃsu:

kadalidhajapaññāṇo ābhujīparivāraṇo |
eso padissati rammo Isisiṅgassa assamo ‖
eso aggi 'ssa saṃkhāto eso dhūmo padissati |
maññe no aggiṃ hāpeti Isisiṅgo mahiddhiko ‖

Es ist für die Erzählung auffällig, daß das Zeigen des Weges durch die *vanacarakā*, doch ein ganz geringfügiger Nebenumstand, der eben deswegen im MBh auf eine kaum erkennbare Spur verblaßt und da anders gedeutet ist, hier so breit behandelt und zu einer Hauptsache aufgebauscht wird, so zur Hauptsache, daß diesen *vanacarakā* sogar zwei Strophen in den Mund gelegt werden. Be-

trachtet man das Stück aber nicht als Erzählung, sondern als ein kleines Drama, so sind diese Strophen voll berechtigt. Sie dienen wie ähnliche Strophen im späteren indischen Drama dazu, die mangelnde oder mangelhafte Dekoration zu ersetzen. Denn an einen wirklich vor sich gehenden Szenenwechsel ist natürlich nicht zu denken, und sollte der Zuschauer im Bilde bleiben, so war ein Hinweis, wie er in den beiden Strophen gegeben ist, unbedingt notwendig.

Das Verfängliche der Situationen darf natürlich nicht als Einwand gegen unsere Anschauung vorgebracht werden. Die Zotenreden und die geschlechtliche Vereinigung eines Paares, natürlich in einem abgeschlossenen Raum, kommen ja sogar bei gewissen vedischen Opferfesten vor. In unserem ‚Drama' braucht der geschlechtliche Akt ja nur dadurch angedeutet gewesen zu sein, daß das Paar in der Hütte verschwand.[1] Es ist gewiß sehr wohl möglich, daß die von uns vermutete dramatische Aufführung gelegentlich des Beginns der Regenzeit stattfand, für die sie als gutes Omen gelten konnte.

Derartige dramatische Dialoge, die nicht umfangreich waren, werden sich bald dem Gedächtnis der Hörer eingeprägt haben und schnell populär geworden sein. Ein Vergleich mit den umlaufenden Prosaerzählungen mußte zum Vorteil dieser dramatischen Dichtungen ausfallen, und da lag es sehr nahe, nun auch Erzählungen dieser Kunstform zu geben, die nicht zu dramatischer Darstellung, sondern zu rhapsodischem Vortrag bestimmt waren. Der nächste Schritt dazu wird gewesen sein, daß man in ein solches dramatisches Stück die Hauptzüge der Erzählung in gleichem Versmaß einfügte. War so der Typus geschaffen, so wurden nach seinem Muster natürlich bald andere kleine ‚Epen' gedichtet. Eine Erzählung nach diesem Typus liegt z. B. vor im Jātaka 503, dessen metrische Teile zu geben mir hier gestattet sei.

---

[1] Zotenhaftigkeit ist noch heute für die *yātrā* charakteristisch. Vgl. N. Chattopâdhyâya a. a. O. S. 5—7.

Migaluddo mahārājā Pañcālānaṃ rathesabho |
nikkhanto saha senāya ogaṇo vanam āgamā ‖ 1 ‖
tatth' addasā araññasmiṃ takkarānaṃ kuṭiṃ kataṃ |
tassā kuṭiyā nikkhamma suvo luddānī bhāsati ‖ 2 ‖
sampannavāhano poso yuvā sammaṭṭhakuṇḍalo |
sobhati lohituṇhīso divā suriyo va bhāsati ‖ 3 ‖
majjhantike sampaṭike sutto rājā sasārathi |
hand' assâbharaṇaṃ sabbaṃ gaṇhāma sahasā mayaṃ ‖ 4 ‖
[nisīthe pi raho dāni sutto rājā sasārathi |
ādāya vatthaṃ maṇikuṇḍalañ ca
hantvāna sākhāhi avattharāma ‖ 5 ‖]

(Ein Räuber:)

kin nu ummattarūpo va Sattigumba pabhāsasi |
durāsadā hi rājāno aggi pajjalito yathā ‖ 6 ‖

(Der Papagei:)

atha tvaṃ Patikolamba matto thullāni gajjasi |
mātari mayha naggāya kin nu tvaṃ vijigucchase ‖ 7 ‖

(Der König:)

uṭṭhehi samma taramāno (Metr.!) rathaṃ yojehi sārathi |
sakuṇo me na ruccati aññaṃ gacchāma assamaṃ ‖ 8 ‖

(Der Wagenlenker:)

yutto ratho mahārāja yutto ca balavāhano |
addhitiṭṭha mahārāja aññaṃ gacchāma assamaṃ ‖ 9 ‖

(Der Papagei:)

ko nu 'me va gatā sabbe ye asmiṃ paricārakā |
esa gacchati Pañcālo mutto tesaṃ adassanā ‖ 10 ‖
kodaṇḍakāni gaṇhatha sattiyo tomarāṇi ca |
esa gacchati Pañcālo mā vo muñcittha jīvitaṃ ‖ 11 ‖
† athâparo paṭinandittha suvo lohitatuṇḍako |
svāgatan te mahārāja atho te adurāgataṃ |
issaro si anuppatto yam idh' atthi pavedaya ‖ 12 ‖
tiṇḍukāni piyālāni madhuke kāsumāriyo |
phalāni khuddakappāni bhuñja rāja varaṃ varaṃ ‖ 13 ‖

idam pi pānīyaṃ sītaṃ ābhataṃ girigabbharā |
tato piva mahārāja sace tvam abhikaṃkhasi ‖ 14 ‖
araññe uñchāya gatā ye asmiṃ paricārakā |
sayam uṭṭhāya gaṇhavho hatthā me n' atthi dātave ‖ 15 ‖

(Der König:)

bhadrako vat' ayaṃ pakkhī dijo paramadhammiko |
ath' eso itaro pakkhī suvo luddāni bhāsati ‖ 16 ‖
‚etaṃ hanatha bandhatha mā vo muñcittha jīvitaṃ' |
icc-evaṃ vilapantassa sotthiṃ patto 'smi assamaṃ ‖ 17 ‖

(Der Papagei:)

bhātaro 'sma mahārāja sodariyā ekamātukā |
ekarukkhasmiṃ saṃvaddhā nānākhettagatā ubho ‖ 18 ‖
sattigumbo ca corānaṃ ahañ ca isinam idha |
asataṃ so satam ahaṃ tena dhammena no vinā ‖ 19 ‖
tattha vadho ca bandho ca nikatī vañcanāni ca |
ālopā sahasākārā tāni so tattha sikkhati ‖ 20 ‖
iddha saccañ ca dhammo ca ahiṃsā saññamo damo |
āsanūdakadāyīnaṃ aṃke vaddho 'smi Bhārata ‖ 21 ‖
yaṃ yaṃ hi rāja bhajati sataṃ vā yadi vā asam |
sīlavantaṃ visīlaṃ vā vasaṃ tass' eva gacchati ‖ 22 ‖
yādisaṃ kurute mittaṃ yādisañ c' ūpasevati |
so pi tādisako hoti sahavāso hi tādiso ‖ 23 ‖
sevamāno sevamānaṃ samphuṭṭho samphusaṃ paraṃ |
saro diddho kalāpaṃ va alittam upalimpati ‖ 24 ‖
[upalepabhayā dhīro n' eva pāpasakhā siyā |]
pūtimacchaṃ kusaggena yo naro upanayhati |
kusâpi pūtī vāyanti evaṃ bālūpasevanā ‖ 25 ‖
tagarañ ca palāsena yo naro upanayhati |
pattâpi surabhī vāyanty evaṃ dhīrūpasevanā ‖ 26 ‖
tasmā phalapuṭassêva ñatvā sampākam attano |
asante n' upaseveyya sante seveyya paṇḍito |
[asanto nirayaṃ nenti santo pāpenti suggatim] ‖ 27 ‖

Dieses Stück gibt eine vollständige, ohne jeden Kommentar verständliche Erzählung. Śl. 12 hat sechs Pāda, von denen der erste korrupt ist. Offenbar ist vor ihm noch eine Zeile ausgefallen, in der gesagt war, daß der König an eine Einsiedelei kam. So viel ist sicher, daß das erzählende Stück eingefügt war, da eben die beiden ersten Pāda noch einen Rest desselben enthalten.

Es ist möglich, daß die drei erzählenden Strophen in der oben genannten Ṛṣyaśṛṅga-Episode aus einer späteren, bereits zur epischen Erzählung umgewandelten Fassung entlehnt sind. Ihr Fehlen im MBh spricht jedenfalls dafür, daß sie dem Urtexte nicht angehört haben, und Interpolationen kommen im Jātaka häufig vor.

Das Jātaka 503, dessen metrische Teile ich eben gegeben habe, entspricht in seiner Form derjenigen des MBh. Es enthält, wie dieses, bereits versifizierte Erzählung, aber direkte Rede wird unmittelbar dramatisch eingeführt. Es fehlen im Jātaka nur Bemerkungen, wie die bekannten बृहदश्व उवाच, नल उवाच; für diese tritt eben hier der breitere Prosakommentar ein. Bei der ‚Deklamation' werden verschiedene Sprecher aufgetreten sein, wie wir dies ja von den *granthika* wissen.

Die dramatischen Beziehungen, die zwischen dem Epos und dem Drama bestehen, sind längst erkannt worden. Brockhaus wollte infolgedessen das Drama aus dem Epos herleiten; Windisch bespricht die Beziehungen des Dramas zum Epos S. 5 seiner bekannten Abhandlung ‚Der griechische Einfluß im Indischen Drama'. Er sagt: ‚Das Epos birgt ohne Frage einen dramatischen Keim in sich und hat auch in Griechenland einen wesentlichen Antheil am Ursprung des Dramas.' Dann weist er auf die inhaltlichen Beziehungen hin, die zwischen Epos und Drama bestehen. Aber in seinem Buche ‚Māra und Buddha', S. 223 kommt er zu der entgegengesetzten Ansicht, die sehr gut zu dem Ergebnis unserer Untersuchung stimmt. Hier läßt er das Epos aus den *ākhyāna*-Strophen, den Reden, entstehen. Er sagt: ‚Die aus Prosa und Versen gemischte epische Erzählung tritt uns auch, worauf Oldenberg zuerst hingewiesen hat, in der buddhistischen Literatur entgegen, in der sich

in Indien zum zweiten Male aus neuen Kreisen, eine Literaturentwicklung vollzogen hat. Die Personen, der Schauplatz, die Handlung sind die constituierenden Elemente der Erzählung. Aber in diese kommt erst Leben, wenn die handelnden Personen redend eingeführt werden. Die Reden aber sind zugleich dasjenige Element, das am wenigsten historisch getreu festgehalten werden kann, wo also am ehesten die Phantasie des Erzählers und die Kunst des Dichters in Wirksamkeit getreten ist. Das Gespräch, die Rede und die Gegenrede, ist zuerst in gebundene Form gefaßt worden, und zwar besonders an den Höhepunkten der Erzählung. Die Anfänge des Epos und des Dramas liegen eng beisammen. Daß die alten Epen überall sehr viel Rede und Gegenrede enthalten, kann man auch an der Ilias beobachten; erst in den späteren Epen tritt dies dramatische Element mehr zurück. Andrerseits enthalten die alten griechischen Dramen in den Botenreden ein episches Element. Das epische Gedicht aber wird erst dadurch vollendet, daß zu den Reden nun auch die Rahmenerzählung in metrische Form gefaßt wird.' WINDISCH vergleicht sodann die Śunaḥśepa-Geschichte des Aitareya-Brāhmaṇa mit der des Rāmāyaṇa und führt als weiteres Beispiel für die Entwickelung des Epos die Sage des Mahābhārata III, 192 an.

Bezüglich der Entwickelung des Epos aus den ‚*ākhyāna*'-Strophen stimme ich WINDISCH vollständig bei. Nur meine ich, daß nicht Prosa durch Verse ersetzt wurde, sondern daß erzählende Verse zu den *ākhyāna*-Versen hinzugedichtet wurden.

Für das Ursprüngliche also halte ich die *saṃvādāḥ*, dramatisch angelegte und dramatisch aufgeführte, gesungene Dialoge. Diese mußten in jener alten, schriftlosen Zeit rasch volkstümlich werden und infolge ihrer Kürze auch bald im Gedächtnis der Hörer haften. Daß man gelegentlich einzelne Strophen aus solchen *saṃvādāḥ* zitierte, auch wenn man in Prosa erzählte, war bei der allgemeinen Zitatenfreudigkeit der Inder nur natürlich. Aber einen Typus der Erzählung schon für die Zeit des ṚV vorauszusetzen, in der die nicht aufgezeichnete Erzählung der Ereignisse in Prosa,

die aufgezeichneten Reden metrisch gefaßt waren, halte ich für verfehlt.

Unmittelbar aus den *saṃvādāḥ* entwickelt sich die epische Poesie durch einfache Zudichtung erzählender Strophen. Die Fugen wurden zunächst noch nicht verstrichen. Die Rhapsoden singen die Reden noch in verteilten Rollen, können also einer Angabe über den jeweiligen Sprecher in der Erzählung entraten. Im Manuskript werden redende Personen durch eine kurze Prosabemerkung eingeführt, genau wie im Drama. Diese Stufe liegt in dem oben gegegebenen Jātaka und dann im MBh vor.[1] Wir haben gesehen, wie die Ṛṣyaśṛṅga-Geschichte, im Jātaka noch deutlich dramatisch, dem Epos einverleibt worden ist.

Im Kunstepos wurden schließlich auch noch diese Spuren des ursprünglich dramatischen Charakters getilgt. Im Rāmāyaṇa sind bereits alle prosaischen Einführungen der direkten Rede völlig verschwunden, und das Epos ist damit erst am Ende seiner Entwickelung aus dramatischen Anfängen angelangt.[2]

Andererseits hat sich das Drama selbst weiterentwickelt. Das volkstümliche Drama (*yātrā*) ist dem alten Typus treuer geblieben. Zur Kunstform erhoben, erscheint es im Jayadevas Gîtagovinda. Aber selbst in dieser Kunstform haben wir noch durchgehends gesungene Strophen mit Refrain und auch erzählende Bestandteile, also alle die Elemente, die wir bereits im Vṛṣākapi-‚Hymnus' finden.

Das eigentliche Kunstdrama huldigt größerem Realismus. Es behält zwar noch ein gut Teil lyrischer Bestandteile in Strophenform bei, auch Strophen, die durch ihre Schilderungen die mangelnde Szenerie ersetzen (wie *Śakuntalā*, ed. Pischel, S. 3 ff.; vgl. das oben S. 161 f. zu Jāt. 526, Str. 5 f. Bemerkte); aber die Personen reden doch in der Hauptsache in Prosa, wie im alltäglichen Leben und

---

[1] Oldenberg, *ZDMG* xxxvii, S. 80 weist auf die Ähnlichkeit hin, die zwischen der Form der Śunaḥśepa-Geschichte im Aitareya-Br. und der Form des MBh besteht.

[2] Darauf weist bereits Windisch, ‚Māra und Buddha', S. 224 f. hin.

wie in den aus den *yātrā* bekannten Improvisationen; die erzählenden Bestandteile, die in den alten dramatischen Wechselgesängen wie bei Jayadeva in noch naiver, kunstloser Weise dramatische Handlung ersetzen, sind völlig geschwunden.

Döbeln, 25. September 1903.

Nachträge.

1. Zu S. 147, Anm. 1. Es ist bei der noch nicht spruchreifen Frage nach der Natur der in prosaischen Erzählungen eingestreuten *ākhyāna*-Strophen zweierlei zu beachten. Tatsächlich finden sich derartige Strophen auch in den Märchen anderer Literaturen. In den von den Gebrüdern GRIMM gesammelten Märchen tragen sie oft das Gepräge der Kinderreime (*nursery rhymes*), mit denen sie vielleicht teilweise auch in der indischen Literatur zusammenhängen. Jedenfalls sind die deutschen Erzählungsstrophen alle modern. Nichts deutet in ihnen auf ältere germanische Metrik, über die sich eine Brücke zum Indogermanischen schlagen ließe. Andererseits lassen sich noch weitere Belege für derartige Strophen beibringen, die sicher aus vollständig metrischen Erzählungen genommen sind. Ein ganz sicheres Beispiel hat JACOBI, ‚Das Râmâyaṇa', S. 88 durch den Nachweis beigebracht, daß die 13. Strophe des *Dasarathajātaka* (Vol. IV, S. 130) dem *Rāmāyaṇa* entlehnt ist. So wird vielleicht auch die in allen prosaischen *Pañcatantra*-Fassungen wie im *Jātaka* (I, S. 209, Str. 33) überlieferte Strophe *Śār.* II, 2 auf MBh V, 63, 7 zurückgehen. Daß die Herübernahme metrischer Teile der Erzählung in prosaischen Text das Stilgefühl der Inder nicht verletzte, zeigt die Herübernahme einer ganzen in Śloken abgefaßten Erzählung in die prosaische Rahmenerzählung bei Pūrṇabhadra III, 8 aus dem MBh.

2. Zu S. 159 f. Zur Unterdrückung des ursprünglichen Schlusses in Erzählungen des *Jātaka* s. JACOBI, ‚Das Râmâyaṇa', S. 86 und den Nachtrag zu dieser Stelle auf S. 255, wo LEUMANN ein Beispiel beibringt.

Erinnerungen aus dem Orient.

Von

August Haffner.

1. ‚Bauernregeln'.

Schon F. A. Klein hat in seinem Aufsatze ‚Mittheilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina' (*Z. D. P. V.* III. p. 100 sqq.) einige ‚Fellachenwetterregeln' angegeben (*Z. D. P. V.* IV. p. 73), und nach ihm sind uns von K. L. Tallquist in der Sammlung ‚Arabische Sprichwörter und Spiele' (Helsingfors 1897) einige weitere Beiträge zu diesem Gegenstande mitgeteilt worden, die sich auf Syrien zumeist beziehen. Ohne hievon Kenntnis zu haben — da ich meine Reise nach dem Oriente schon 1897 antrat, vgl. *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der kaiserl. Akademie* vom 16. November 1899 — habe auch ich während meines Aufenthaltes in Syrien diesen ‚Bauernregeln' meine Aufmerksamkeit zugewendet. Ist auch die Gesamtzahl dieser ‚Regeln' eine ungleich kleinere und im ganzen ihr Sinn weniger sagend als die alten deutschen Bauernregeln, so schienen sie mir doch wertvoll genug, um als Beitrag zur ‚Volkspoesie' gesammelt zu werden, da ihnen nicht das günstige Geschick beschieden ist wie den deutschen, die zumeist durch die Kalender ‚am Leben erhalten' bleiben, nachdem unsere flüchtige Zeit mit ihrer alles nivellierenden Kultur keinen Platz mehr läßt für ihre allgemeine Kenntnis. Ich habe mir natürlich alles Erreichbare notiert und gebe im folgenden diese ‚Bauernregeln' nach Monaten geordnet,

wobei ich manchmal der Vollständigkeit halber wohl schon von den beiden erwähnten Autoren Mitgeteiltes bringen werde, das ich aber nicht gut übergehen konnte, ohne unangenehme Lücken lassen zu müssen.

Februar.

شباط vulgär auch سُباط mit *sin*.

1. شباط ما لكلامه رباط oder شباط ما له رباط

Februar hat keine Beständigkeit (auf ihn, auf sein Wort ist kein Verlaß, er hält nicht, was er verspricht; also ähnlich unserem April); vgl. KLEIN, *Z. D. P. V.* IV. p. 73: *schebāṭ ma 'alēh rebāṭ* und Zitat TALLQUIST, l. c. p. 56, Nr. 77.

2. شباط الأعور

Februar der Einäugige, d. h. er bringt Regen und Sonnenschein zu gleicher Zeit; drum sagt man von ihm auch يا أعور النَّحس o Einäugiger des Unglücks!

3. شباط ولو شَبَط ولَبَط ريحة الصيف فيه

Februar, auch wenn er Wind und Wetter bringt, der Geruch (Hauch) des Sommers ist (doch) in ihm; vgl. KLEIN, l. c. in *schabaṭ walabaṭ rīḥat eṣ-ṣēf fih* und TALLQUIST, l. c. p. 56, Nr. 77 (seine Form mit ل ist vermutlich nur schlecht gehört, denn der Sinn ist gewiß nur der: ‚Es muß doch Frühling werden!' Hätte er aber doch richtig gehört, so wäre eben der Sinn: es ist ja völlig schon Frühling (Sommer).

März.

آذار vlg. sehr häufig أذار; vgl. TALLQUIST, l. c. p. 98, Nr. 152.

4. أذار الهَدَّار

März, der Brüller (der viel Donner bringt).

5. راح شباط الغَدَّار وإجا آذار الهَدَّار

Entschwunden ist Februar, der Täuscher, gekommen ist März, der Brüller; nach TALLQUIST, l. c. p. 14, Nr. 7 heißt auch der März الغَدَّار.

6. آذار ابو الزلازل و الأمطار

März, der Vater der Erdbeben (Gewitter) und der Regen; vgl. KLEIN, l. c. *abu-zzalāzil walamṭār — wa jinschaf er-rāi bela nār;* ich habe diesen Zusatz (‚aber der Hirt wird dennoch — an der warmen Sonne nämlich — trocken ohne Feuer') nie gehört; vgl. TALLQUIST, l. c. p. 14, Nr. 7.

7. كلّ رعدة بأذار (بيآذار) عِيَانة بأيّار (بنوّار)

Jeder (Soviel) Donner im März ein (soviel) Regenschauer im Mai; نوّار siehe unten.

8. آذار فيه سبع ثلجات كبار مِنْ عَدَا الزغار (الصغار)

März bringt sieben große Schneefälle, abgesehen von den kleinen; vgl. TALLQUIST, l. c. p. 14, Nr. 17 und Zitat ibid. صغير wird vulgär immer mit ǯ gesprochen, manchmal auch mit ǯ geschrieben; die Form مِنْ عدا ist mir über ausdrückliches Befragen als die geläufigere statt ما عدا bezeichnet worden.

9. بيآذار طَيْلِغْ بَقَرَاتَكْ لِلدَّار

Im März laß deine Kühe in den Hof (denn die Hauptkälte ist vorbei); zu طيلع vgl. TALLQUIST, l. c. p. 22/23, Nr. 20, wo diese Bedeutung nicht aufgeführt ist.

10. خَبّي فحماتك الكبار لِآذار

Verbirg (halte bereit) deine großen Kohlen für den März (denn er kann noch mit großer Kälte sich wieder einstellen).

11. خَلّي الفحمات الكبار لِقَرسات آذار

Laß die großen Kohlen für die große Kälte im März.

April.

12. شتى نيسان بيحيي قلب الانسان

Der Regen im April belebt (*bjiḥji*, macht aufleben, erfreut) das Menschenherz (*šítta* meist *šítti* gesprochen).

13. شَتْوَة نيسان بتسوى السِّكّة والفَدّان oder
شتى نيسان (فى نيسان) بيسوى السّكّة والفَدّان

Regen im April ist Pflug und Gespann wert (wiegt auf, ersetzt die Arbeit eines Joch Ochsen und des Pfluges); vgl. KLEIN, l. c. *schétwet nisān btiswa-ssikke wa-lfäddān.*

14. شتى نيسان ذهب

Regen im April ist Gold (wert).

15. نيسان بلا شتى (مثل) كعَرُوس بلا جلا

April ohne Regen ist wie eine Braut ohne Brautfeier.

Diese جلا besteht darin, daß man die Braut auf einen erhöhten Platz treten läßt (vgl. LYDIA EINSLER, *Z. D. P. V.* XIX. p. 94, Nr. 164); dann zündet man eine Menge Lichter an, verwendet eine Unzahl Wohlgerüche etc. und besingt die Braut, welche während dieser ganzen Zeit, ohne sich zu rühren, auf ihrem Platze ruhig stehen muß; es dürfen hiebei nur Frauen zugegen sein, und keinem Manne, auch dem Bräutigam nicht, wird der Eintritt gestattet.

Am Schlusse des Frühlings sagt man:

16. صاح حبل القُـــرّ ما بَقَى عالدني شَرّ

Schreit der *ḥabl al-ḳurr* (zirpt die Grille), so bleibt auf der Erde nichts Schlechtes mehr (weder Kälte, noch Regen).

baḳa ist die geläufige Form statt بَقِيَ; عالدني gespr. *'addūni* ist gleich على الدنيا.

Mai.

Neben أيّار heißt der Mai vulgär meist نَوّار ‚Blütenmonat' (TALLQUIST, l. c. p. 115, Nr. 187 hat *nuwwār* mit Damma); vgl. Februar 7.

17. أيّار oder 18. شهر الأزهار ابو أزْهار

Mai, der Blumenvater oder Mai, der Blumen Monat.

19. نوّار الوَرْد أخَذ بِقَى وتذكّر أيّام البَرْد

vgl. TALLQUIST, l. c. p. 115, Nr. 187.

Juni.

20. حَزيران فيه نِيران

vgl. TALLQUIST, l. c. p. 39, Nr. 47.

Juli.

21. بيتْمّوز غليت (بتغلي) الموي بالكُوز

Im Juli siedet das Wasser im Kruge; vgl. KLEIN, l. c. *fi tamūz tighli-lmā fi-lkūz*; TALLQUIST, l. c. p. 35, Nr. 43. Ich habe beide Formen ‚*ǧýljit*' und ‚*btýǧli*' gehört; الموي *el-môj* gleich الماء ist bekannt; mir wurde diese Schreibform als die richtige Wiedergabe von *el-môj* bezeichnet; كُوز ist ein kleiner Krug, wie ihn die Kinder meist in Gebrauch haben, mit einer زَمّولة versehen, d. h. einem unter dem Krughalse eingesetzten Ausguß zum Trinken, wie ihn die großen Krüge meist haben.

August.

22. آب أبو اللّهَاب oder آب اللّهَاب

August ist der Loderndheiße, oder: August ist der Vater des Loderns; vgl. TALLQUIST, l. c. p. 11, Nr. 1.

September.

23. أيْلُول طَرَفه (ذَقْنه) فى الشِتَى (بالشِتَى) مَبْلُول

Das Ende (der Bart) des September ist (schon) benetzt mit Regen; vgl. TALLQUIST, l. c. p. 13, Nr. 5.

Oktober-November.

24. بيتْشَرِبن بيخلص العِنَب والتِين

Im Oktober geh'n zur Neigen — Die Trauben und die Feigen.

25. شَحَالة التين بالتشارِبن

Das Beschneiden der Feigenbaumäste — Ist im Oktober-November das beste.

Dezember-Januar.

26. بيكانون يشعلوا النار بالكانون

Im Dezember zündet man — Feuer in der Glutpfann' an.

27. كانون الأجـــــرد خلّى الشجر أمرد

Dezember macht ganz kahl die Erden — Läßt die Bäume blätterlos werden.

28. بيكانون الصّمّ اقعد فى بيتك واحتمّ

Im Dezember heult der Wind — Geh nach Haus', wärm' dich (geschwind)!

29. جا كانون وصـــــمّ ادخل مخدعك واصطمّ

Kommt Dezember und Windesheulen — Mußt in der Kammer du ruhig weilen (geh in deine Kammer und schließe dich dort ein und sage nichts mehr, oder: rühre dich nicht mehr).

Auffallend ist die Form *ğā*, die vulgär gewöhnlich *íğā* heißt; vgl. März 5; TALLQUIST, l. c. p. 47, Nr. 58; صمّ vulgär in der Bdtg.: der Wind heult; doch hört man auch z. B. صمّ ذيْنته *ṣamm ḏeínto* (das Pferd, der Maulesel) hat die Ohren gespitzt und nach vorne gerichtet; اصطمّ vulgärer Imperativ statt اسكت.

30. نصبة كانون خير من نصبة خمس سنين بغيره

Eine Pflanze, gesetzt im Dezember, ist besser als eine Pflanze, die gesetzt seit fünf Jahren in einem anderen (Monat).

31. نصبة كانـــون الأوّل خير من نصبة عمّلوّل

Eine Pflanze, gesetzt im Dezember, ist besser als eine Pflanze, welche im vergangenen Jahre gesetzt wurde (schon ein Jahr alt ist).

عمّلوّل ist gleich عام الأوّل.

32. نصبة كانون الثاني بسنّة بتصير تاني

Eine Pflanze, gesetzt im Januar, wird (*bítṣir*) nach einem Jahre (so stark, daß sie) einen Querbalken fürs Hausdach (bilden könnte).

(Das Dach wird gebildet durch die جسر, pl. جسور die ‚Dippelbäume'; darüber liegen die Querbalken, welche رومية, pl. رومة *die* ‚europäischen' und vulgär تاني [wohl gleich ثاني zu setzen], pl. تواني

heißen; darüber kommen dann die خشب, die Deckbretter; das ganze Gebälk heißt نَقْض; über die خشب gibt man Steine, welche شَخْف heißen [davon das Verbum شَخَّف]; statt der Steine kommen auch kleine Dornstauden in Verwendung, welche بَلَّان, bezw. بَلَّانة heißen, und darnach gibt man بَلَّة darauf, d. h. einen einfachen Erdmörtel ohne Kalk und darüber dann trockene Erde تُراب ناشِف. Mit dem Verbum قايَس bezeichnet man: die جسور und تواني legen; dann folgt also خَشَّب, welches auch allein gebraucht wird zur Bezeichnung: dem Hause ein Dach machen; darauf folgt شَخَّف und endlich تَرَّب. Mit dem Worte سَقُوفِيَّة bezeichnet man die gesamten Materialien zum Dachbaue und die Tätigkeit des Dachbauers.

Ein Dippelbaum heißt auch جَار, und so sagt man z. B. von jemandem: أنت جار عائلتك du bist ‚die Stütze' deiner Familie.)

Bei Besprechung der Bauernregeln können wir auch die مُسْتَقْرَضَات (wobei das ر mit Sukûn gesprochen wird) oder die أيّام العجوز nicht übergehen, d. h. ‚die ausgeliehenen' oder ‚die Tage der Alten' (قرض vgl. TALLQUIST, l. c. p. 49, Nr. 64). So werden nämlich die im allgemeinen rauhesten Tage des Jahres bezeichnet, die gewöhnlich Ende Februar—Anfang März fallen, zu welcher Zeit die meisten älteren Leute hingerafft werden. Wir finden hier die Redensart:

33. آذار يا ابن عمّي قَرِّضْني يومَيْن تَوَقِّدْها الدولاب

(Der Februar sagt zum März:) Vetter März (Freund März), leih mir zwei Tage (bleibe zwei Tage so rauh wie ich), und ich will sie (scil. العجوز die Alte) verbrennen machen selbst ihr (Schöpf[?]- oder: Spinn[?]-)Rad; d. h. es soll dann so kalt werden, daß sie gezwungen sein wird, selbst ihr دُولاب zu verbrennen.

Daneben hört man auch folgendes:

34. شباط يا ابن عمّي ثلاثة منك واربعة (وخمسة) منّي

(Der März sagt zum Februar:) Vetter März, drei von dir und vier (fünf) von mir (brauche ich, sind hinreichend, um die Alten sterben zu lassen).

مستقرضات ‚die entlehnten', ‚die geliehenen' heißen also diese Tage, weil sie ihrer Wirkung nach zusammengehören, nicht aber in einen Monat allein fallen, sodaß der Februar sie sich vom März, bzw. der März sie sich vom Februar ‚leihen' müßte; die Anzahl der angegebenen Tage schwankt übrigens und manchmal hört man auch als ‚geliehen' die vier letzten Tage vom Februar und die drei ersten Tage vom März bezeichnen.

Ist eine Alte über diese Tage gesund herübergekommen, so sagt man von ihr: لَبَطَتْه (مشرّشة) هي مشلّشة *hei m'šáll'še* (*m'šárr'še*) *labaṭatho* das ist eine wurzelfeste, sie hat ihm (dem am meisten zu fürchtenden Februar-Ende, bzw. März-Anfang) einen Fußtritt gegeben.

لبط wird auch sonst in diesem Sinne gebraucht, z. B. لبطه, bzw. لبطها usw. er (usw.) hat die Krankheit, bzw. das Fieber glücklich überstanden.

2. Verwünschungen.

Zu den größten Virtuositäten der Orientalen gehört die Fertigkeit im Schimpfen und Fluchen, welches im alltäglichen Leben allerdings gewöhnlich nur ein harmloseres, manchmal sogar nur scherzhaftes ‚Donnerwetter' drapiert. Hiebei wird meistens auch der Sinn der gebrauchten Worte vollständig ignoriert, bzw. sind sie durch den fleißigen Gebrauch bis zur Unkenntlichkeit abgenützt worden, so daß die manchmal sich ergebenden, uns auffallenden Ungeheuerlichkeiten von den Orientalen nicht als solche empfunden werden, was bei ihnen — wie ähnliches bei anderen schimpfseligen Völkern unseres Südens — ja nicht zu verwundern ist. Es ist ziemlich bekannt, daß der über eine vermeintliche oder wirkliche Ungezogenheit seines So- und sovielt-Geborenen erzürnte Vater mit dem am meisten ihn selbst ‚vernichtenden': يا ابن كلب ‚du Sohn eines Hundes!' nicht geizt; auch das sonst so beliebte: يخرب بيتك *jáḫrib bētak* ‚möge (Gott) dein Heim zerstören!' ist gewiß nicht als ein wörtlich gemeinter Wunsch zu nehmen. Ebenso war die Drohung, die ich einen über sein Maultier wütenden Mukārî einst hinauswettern hörte: يفتح حريمك

jáftaḥ ḥarîmak ‚möge (Gott) deinen Harem öffnen!' gewiß genau so wenig in ihrer ursprünglichen Bedeutung gemeint, wie die Verwünschung, die ein Fuhrmann (طنبرجي *ṭumburǧî*) gegen seinen störrischen Karrengaul ausstieß: يلعن دينك ‚möge (Gott) deine Religion verfluchen!'. Am geläufigsten (vgl. TALLQUIST, l. c. p. 43/44, Nr. 55, wo mehreres zu diesem Gegenstande) sind Zusammensetzungen mit يخرب *jáḫrib*, von denen wir einige noch kennen lernen werden (TALLQUIST hat *jiḫrub*, welche Form mir nicht im Gehöre ist). Von den verhältnismäßig selteneren Formen mit anderen Wörtern bildet das: يقصف عمرك *jáḳṣuf* (stets mit Damma gesprochen) *'omrak* ‚möge (Gott) dein Leben verkürzen (beenden)', eine häufige Phrase, welche aber, ebenso wie das beliebte: شيطان (stets *šītân* gesprochen; nur im Gebirge hört man hie und da *šeitân*), entsprechend unserem deutschen ‚verfluchter Kerl!', durchwegs gutmütiger Natur ist. Am meisten, wie schon bemerkt, variieren die mit يخرب ausgedrückten ‚Wünsche', bei denen allerdings die diesem folgenden Wörter manchmal ganz unklar bleiben, die gewiß sehr häufig auch ähnlichen Erscheinungen in anderen Sprachen entsprechen mögen, wo man ein Fluchwort in seiner ursprünglichen Bedeutung durch ähnlich klingende, oder ähnlich scheinende Bildungen ersetzt hat, um die jetzt kraß erscheinende Form im Ausdrucke doch nach Möglichkeit zu mildern. Hieher gehören Formen wie: يخرب شنينك *jáḫrib šanînak* (wofür im Libanon durchgehends سنينك *saninak* mit *sin* in Gebrauch ist); يخرب شنارك *jáḫrib šenârak* und: يخرب فنارك *jaḫrib fenârak*, wobei die Bedeutung von ‚Laterne, Leuchtturm' kaum zu befriedigen vermöchte. Die Formel: يخرب قوشتك (auch كوشتك) *jáḫrib ḳûštak* (*kuštak*) wurde mir allerdings erklärt, aber sehr verschieden und nicht recht zusagend; nach einigen soll قوشي, bzw. قوشة *ḳûši* (auch كوشة) den Brennofen des Töpfers bedeuten, also يخرب قوشتك in dem Sinne gebraucht sein: ‚möge (Gott) dein gearbeitetes Tongeschirr mit (oder im) Ofen zugrunde gehen lassen!', also: ohne daß es fertig gebrannt, und damit brauchbar und verkaufbar ist; nach anderen soll قوشت *ḳûšt* das Haar oder den Haarboden bedeuten; wieder andere sagten, es bezeichne im Syr. eine kleine Schale oder Tasse; hinweisen will

ich noch auf eine mir allerdings nicht zuteil gewordene Erklärung, nämlich darauf, daß قوش *ḳûš* im Vulgären den Schwanzriemen des Pferdes bedeutet, was sich nicht viel schlechter, wenn auch ebenso nicht viel besser als die anderen Erklärungsversuche verwenden ließe; jedenfalls käme ein Sinn bei allen nur sehr erzwungen heraus; am meisten sagt mir die erste Erklärung zu. — Ebenfalls unbekannt ist: يخرب زوقك *jáḫrib zûḳak*, wofür ich nur die eine Erklärung erhalten konnte, daß زوق gleich ذُوق, bzw. ذَوْق sei, und ‚Kehle' bedeute.

Ich möchte anschließend an diese dunkel bleibenden Wörter hier auf eine Phrase hinweisen, deren Herkunft und Erklärung mir niemand zu geben vermochte, wenn sie auch außer jedem Zusammenhange mit den obigen Ausdrücken ist. Es sagt nämlich der Maurer zu seinem Gehilfen: شنّن النكيز *šánnin en-nakîr*, d. h.: ‚schütte Staub (oder feinen Sand) auf das (kleine) Handmörtelbrett (damit der Mörtel nicht anklebt)!'.

Manchmal wird die so kurz und bündige Formel يخرب بيتك auch erweitert, und sie verliert dadurch natürlich an Kraft, sodaß gewiß nur ein nicht gerade übermäßiger Ärger sich zu so viel Worten Zeit nimmt. Man sagt z. B.: يخرب بيت الّي حدّدك *jáḫrib bēt illi ḥáddadak* ‚möge (Gott) zerstören das Haus dessen, der dich geschmiedet hat!', wenn man sich beim Gebrauche des Messers geärgert hat; oder entsprechend bei einem anderen Gegenstande يخرب بيت الّي عملك *jáḫrib bēt illi 'amalak* ‚möge (Gott) zerstören das Haus dessen, der dich gemacht hat'.

Zum Relativum الّي *illi* (vgl. TALLQUIST, l. c. p. 16/17, Nr. 12) ist noch zu erwähnen, daß es, ganz regelmäßig mit الّك *illak* etc. weitergebildet, im Vulgären sehr gebräuchlich ist zur Ersetzung des Possessivpronomen; entstanden aus الّذي لي etc. erweist es sich als ganz analog dem hebr. שֶׁלִּי.

Zu dem ebenfalls unzähligemale gehörten: يلعن ابوك *jál'an abûk* ‚möge (Gott) deinen Vater verfluchen!' wäre außer der oben zu يا ابن كلب schon gemachten Bemerkung, daß es auch vom

Vater dem eigenen Sohne gegenüber fleißig gebraucht wird, noch hervorzuheben, daß sehr oft und namentlich in Palästina hier durch Metathesis die Form verändert und: ينعل ابوك *jín'al abûk* gesprochen wird.

Eine bemerkenswerte Formel ist auch: يُخْزِي ضَبَاحَكْ gleich أخزى الله وجهك, weil wir hier, wie im Vulgären sehr häufig, das Wort صباح für وجه verwendet finden. ضَبَحَة bezeichnet vulgär ‚die Stirnblässe des Pferdes' (vgl. auch BAUER in *Z. D. P. V.* XXIV. p. 136); das Adjektivum hiezu heißt entsprechend أصبح; das klassische Wort für ‚die Stirnblässe des Pferdes', غُرّة, bezeichnet vulgär ‚das Toupet des Pferdes', entsprechend dem klassischen نَاصِيَة.

Von dem Ausrufe أخزى الله الملعون عنّا oder يُخْزِي الملعون عنّا ‚Gott mache den Teufel zuschanden vor uns!' ist das im Volksmunde sehr gebräuchliche: المخْزِيّ, meist gesprochen *el-mûḫzi* für ‚Teufel' abgeleitet, z. B.: مثل المخزي *mitl el-mûḫzi* ‚wie der Teufel!' oder: شو هالمخزي *šū hal-mûḫzi* ‚was für ein Teufel!'. Sonst wird der Teufel neben dem schon erwähnten شيطان meist mit *ḳird* (*ḳyrd*) bezeichnet (welches die Beduinen mit Damma sprechen; diese nennen z. B. einen Europäer قرد أسود *ḳurd áswad* ‚schwarzer Teufel'); und so hört man häufig Formen, wie: قرد يضربك *ḳird jídr'bak*, قرد ياكلك *ḳird ja'klak*, قرد ياخذك *ḳird ja'ḫzak* (ich hörte es meist mit j gesprochen; vgl. TALLQUIST, l. c. p. 44) u. ä.

3. Bezeichnung der Finger.

Die Namen der Finger sind zumeist nicht die gewohnten der klassischen Sprache; statt ihnen findet man im Volke vielfach die folgenden, die wohl zunächst nur ألقاب sind:

Daumen: نقّاف القملة ‚der Zerdrücker der Läuse';

Zeigefinger: لَحّاس القِدْرة oder لَحّاس القِدْرة neben لِكْواح القِدْرة oder لَكّاح القِدْرة ‚der Auslecker des Topfes';

Mittelfinger: طويل بلا غَلّة ‚lang aber nutzlos';

Ringfinger: لبّاس الخاتم (gesprochen *libbās* mit *i*) ‚Träger des Ringes‘;

kleiner Finger: حِكْواش الذَّيْنَة ‚der Reiniger des Ohres‘.

ذَيْنَة (vgl. ‚Bauernregeln‘, Dezember-Januar 29) ist die vulgäre Form für ‚Ohr‘, so daß z. B. mein Ohr ذينتي *deinti* etc. heißt.

4. Aufzählen.

Es ist ziemlich bekannt, daß die Orientalen in gar manchen Stücken das Gegenteil von dem tun, was wir Europäer gewohnt sind, und es fehlt nicht an Beispielen hiefür (vgl. auch Bauer in *Z. D. P. V.* xxi. p. 59 sqq.); ein weniger bekanntes dürfte sein, daß sie auch beim Aufzählen von Gegenständen das umgekehrte Verfahren einschlagen wie wir, die wir die Hand zur Faust ballen und, mit dem Daumen beginnend, die einzelnen Finger ausstrecken. Jene hingegen fangen mit der offenen Hand an und zählen so, daß sie, beim kleinen Finger der linken Hand anfangend, mit der rechten Hand jeden einzelnen Finger einbiegen.

5. Das Spielen mit Steinkügelchen.

Vgl. zu diesem Gegenstande: Tallquist, l. c. p. 126 sqq., speziell p. 135 sqq. Nr. 10 und H. Almkvist, *Kleine Beiträge zur Lexikographie des Vulgärarabischen*, VIIIe congrès international des Orientalistes, Section sémitique, p. 425 sqq.

لعب بالكلّة *la'b bilkülli* (*bilkilli*) ist das, wie bei uns, so auch im Oriente von den Kindern geliebte Spiel mit kleinen Steinkügelchen (‚Knicker, Specker‘ u. ä.).

Es gibt von diesem Spiele mehrere Arten, deren beliebteste sind:

1. كلّة الجُورة das Lochwerfen;

2. كلّة الصَّفّ das Werfen auf Kugeln, die in einer Reihe aufgestellt sind, und

3. كلّة الخَمْسَات das Werfen auf aufrecht gestellte Geldstücke.

خَمْسَة, pl. خَمْسات sind die jetzt meist *nuḥâsi* genannten Kupfermünzen, die ursprünglich einen Wert von 5 Para besaßen, weshalb sie auch in der Prägung noch den arabischen Fünfer in der Mitte zeigen.

Bis zu 10 Spielern pflegen sich an einem Spiele zu beteiligen. — Die Kugel, mit welcher gespielt wird, heißt راس, z. B.: فين (وين) راسك *fēn* (*wēn*) *rāsak* ‚wo ist deine Spielkugel?'. Die Frage vor dem Spielbeginne lautet gewöhnlich: من كِسْب أو من غِلب *min kisb au min ġylb* ‚um Gewinn oder um die Ehre?'

Beim Lochwerfen wirft man die Kugeln entweder direkt auf das Loch hin oder durch Werfen der Kugeln gegen eine Wand (‚anmäuerln'). Gespielt wird die Kugel mit überschlagenem Zeigefinger und Mittelfinger der rechten Hand, sodaß der untergelegte Mittelfinger durch Zurückschnellen des darüberliegenden Zeigefingers die vor ihm, manchmal auf der linken Finger- oder Handfläche, liegende Kugel fortschleudert.

Bezüglich der Reihenfolge der Spieler gelten die Fragen: أوّليت مين *ʾawwalīt mīn* ‚wer ist (spielt) zuerst?'; تنيّت مين *tinnīt mīn* ‚wer ist der zweite?' usw. طشّيت مين *ṭūššit* (*ṭišširt*) *mīn* ‚wer ist der letzte?' und die entsprechenden Antworten أوّليتي *ʾawwalītī*, تنّيتي *tinnītī* usw. طشّيتي *ṭūššītī* (*ṭišširtī*) ‚ich bin der erste, zweite usw. letzte'. Die Formen أوّليت usw. sind deklinabel mit regelmäßigem Plural oder Formen wie أوّليتون *ʾawwalijitūn;* أوّليت wird auch sonst gebraucht, z. B.: أنت من أوّليتك شِيطان ‚du bist seit deiner Geburt ein verfluchter Kerl'; zu طشّ, resp. طشّيتي vgl. TALLQUIST, l. c. p. 134/135, der auch andere Zahlformen als die obigen auf *īt* überliefert.

Etw. treffen heißt قتل; so sagt man z. B., wenn ein Nuḥâsi umgeworfen ist: قتلت *ḳýtlyt* (*ḳýtlit*) gleich قُتِلْتْ und fügt eventuell noch hinzu: لِمّها *límmha* ‚nimm ihn!'. Eine Kugel im Spiel heißt, wie wir sahen, nur mehr راس, und so sagt man z. B.: قتله *ḳtýlho* (*ḳtýlo*) ‚triff sie' oder: قتلته *ḳtáltho* (*ḳtálto*) ‚ich habe sie getroffen' usw.

Eine gewonnene Partie heißt غلب *gýlb*, oder وزك *wuzk*, oder دق (vgl. ALMKVIST, l. c. p. 438), und so heißt z. B.: ‚du hast verloren' غلب عندك *'ýndak gýlb;* es ist hier zu bemerken, daß nicht das klassische على zur Bezeichnung des ‚zu ungunsten' im Vulgär im Gebrauch ist, sondern statt dessen ausschließlich عند verwendet wird.

Natürlich gilt auch für den Orient, daß der Verlierende den Spott obendrein hat, und dieses Verspotten oder ‚Tratzen' heißt خَرْنَق, oder خَيْنَق, oder زَرَّك; sodann pflegt man auch, um sich über den Verlierenden lustig zu machen, öfter hintereinander ihm وَزَّك وَزَّك oder جِيق جِيق zuzurufen. Auch findet sich ein ganzes Sprüchlein: بزرّك لك بزرّك لك وخبز أمّك مدوّد *bzarrik lak bzarrik lak uḫub 'ummak m'dáwwid* ‚ich tratze dich, ich tratze dich; und das Brot deiner Mutter ist wurmig', dem auch wohl noch beigefügt wird: استرجي العب *'starǧi 'l'ab* ‚trau dich doch zu spielen!'.

Das gleiche Sprüchlein ist beim مُبَاطَحَة dem ‚Wettringen' (der Jungen, indem sie sich unter die Arme fassen, in die Höhe zu heben und niederzuwerfen suchen) gebräuchlich, wenn einer nicht mitspielen will, wobei aber statt der soeben erwähnten Beifügung der Zusatz gern lautet: استرجي انزل ليّي *'starǧi 'nzal léjji* (gleich تَجَرَّأ على منازلتي) ‚trau dich doch, gegen mich her (an mich heran) zu kommen!'. *'starǧi* ist mit Metathesis von der Wurzel جَرُؤ gebildet. خُبْز مُدَوِّد wird nur in diesem Kindersprüchlein angewandt, sonst sagt man vom Brote: خبز مُعَفِّن ‚schimmeliges Brot', dagegen vom Käse: جبن مدوّد ‚wurmiger Käse'; so heißt es z. B. الفرنج ما بياكلوا الجبن تَيْدَوَّد (oder تَيْمْشِي) *el fränǧ ma bjak'lu eǧǧübn* (da ج in Syrien vulgär wie franz. *j* ausgesprochen wird, behandelt man es auch wie einen Sonnenbuchstaben) *tajdáwwid* (oder *tajímši*) ‚die Europäer essen den Käse erst, wenn er wurmig ist' (oder ‚erst, wenn er ‚marschiert' [‚zergeht']); *ta* ist gleich حَتَّى. Um die Europäer scheinbar gegen den darin enthaltenen Spott und Tadel in Schutz zu nehmen, geben manche auf eine solche Rede zur Antwort: الحقّ مَعُنْ دودة من عودة *elḥaḳḳ má'un dūdhu min 'ūdhu* (*dūdo min 'ūdo*) ‚sie haben Recht (مَعُنْ gleich مَعَهُمْ), (denn) seine Würmer gehören zu seiner Materie' oder الحقّ معن مِنّو وفيه *elḥaḳḳ*

ma'un minno wa fih ‚sie haben Recht, (denn die Würmer) sind von ihm (مِنّه gleich مِنْهُ) und in ihm!' (vgl. LYDIA EINSLER in *Z. D. P. V.* XIX. p. 100, Nr. 199).

6. Einzelne Ausdrücke.

ما يمشيش كلامك عليّ ‚nicht geht deine Rede auf mich los', d. h. damit wirst du mich nicht fangen oder foppen (frotzeln).

دُموع العَذْراء ‚Jungfrauentränen' heißt der Arak oder überhaupt auch der Brantwein.

إمام *Imâm* bedeutet auch: der Hund.

Wie man statt مكان vulgär stets مطرح *máṭraḥ* für ‚Platz, Ort' gebraucht, so findet sich dieses auch stets dort, wo im literarischen حيث oder حيث ما stehen würde, also: مطرح ما *máṭraḥ ma* ‚wo immer'.

ها wird in Syrien durchwegs *hei* gesprochen, z. B. *heihu*, fem. *heiha*, plur. *heihum* ‚hier ist er, sie; hier sind sie'; *heini* ‚hier bin ich'; *heina* ‚hier sind wir' usw.

إسّا *'issa* ‚jetzt' gleich هذه الساعة.

لِسّا *lissa* ‚bis jetzt' gleich لهذه الساعة (على).

Hiefür wird in Beirūt und in den Gebirgen der Umgebung gern gebraucht:

هَلّق *hállak* ‚jetzt' gleich هذا الوقت;

هَلّقْني *hallákni* ‚bis jetzt';

in Jerusalem speziell (doch auch im übrigen Palästina) ist هقيت *haḳḳēt* statt هَلّق im Gebrauche.

Die ‚roten Rüben' heißen (vgl. ALMKVIST, l. c. p. 390):

in Jerusalem بَنْجَر;

in Syrien شِمَنْدَر oder شَمَنْدُورَة.

شَمَنْدُورة bezeichnet auch die (rot angestrichenen) Ankerbojen, die in der besseren Sprache عَوّائِم ‚Schwimmer' heißen.

Die ‚Flöte' heißt:
in Syrien زُمَّيْرَة oder زُمَّارة;
in Ägypten زَقَّارة.

Das ‚Tambourin' heißt:
in Beirūt دَفّ;
in Damaskus دائرة;
in Kairo دَقّ.

Die ‚Tarbuschquaste' heißt (vgl. ALMKVIST, l. c. p. 324, 325):
in Beirūt شَرَّابَة;
in Damaskus طُرَّة;
in Kairo زَرّ (زِرّ).

Zur Atharvavedalitteratur.

Von

W. Caland.

Von den Vedatexten sind natürlich diejenigen die ältesten, welche die Strophen (*ṛcaḥ*), Prosaformeln (*yajūṁṣi*) und Gesänge (*sāmāni*) überliefern, mit denen die Hotṛs, Adhvaryus und Chandogas beim Opfer operieren. Diesen Texten schließen sich zunächst die Brāhmaṇas an, die theologischen Spekulationen, welche die Kultushandlungen erklären und begründen. Die jüngsten Texte sind die Śrautasūtras, die Leitfaden zum Gebrauche der Priester beim Opfer. Ihr Inhalt ist freilich, im allgemeinen wenigstens, ebenso alt wie die Strophen, Formeln und Gesänge, da diese sich nicht ohne das Ritual lenken lassen. Außer diesen für das vedische (Soma-)Opfer bestimmten Texten besitzen wir noch eine umfangreiche Sammlung ütras, die sog. Gṛhyasūtras, welche das häusliche Zeremoniell, uptsächlich die Sakramente darstellen. Diese Texte darf man im gemeinen für jünger als die Śrautasūtras halten. Eine merkrdige Ausnahme von dieser allgemein giltigen Regel machen die ellen Bücher der Atharvans, der Anhänger des vierten Veda. Untersuchungen Bloomfields zufolge wäre bei diesen Texten dezu die entgegengesetzte Reihenfolge anzunehmen, da von den Brāhmaṇa, Śrautasūtra, Gṛhyasūtra hier das Gṛhyasūtra der e Text sein muß, dann, was Abfassungszeit angeht, das Vaitānaanzusetzen ist und das Gopathabrāhmaṇa als der jüngste Text trachten ist. Mir scheint diese Auffassung nicht ganz verar zu sein; als eine Tatsache muß man es betrachten, daß

das Vaitānasūtra jünger ist wie das Kauśikasūtra, nicht aber daß auch das Gopathabrāhmaṇa später ist als das Vaitāna. Diese schon früher kürzlich von mir vorgetragene Anschauung (*G.G.A.* 1900, S.404) soll hier näher begründet werden; in Anschluß daran soll einiges über einen anderen zur Atharvalitteratur gehörigen, aber noch von niemanden des näheren untersuchten Text mitgeteilt werden: über das Prāyaścittasūtra.

Daß unser Kauśikasūtra, welches in der Atharvavedalitteratur die Stelle eines Gṛhyasūtra einnimmt, älter als das Vaitānasūtra ist, springt unmittelbar ins Auge.[1] Ein schlagender Beweis ist die folgende Erwägung. Die Autoren der vedischen Texte pflegen, wenn sie einen Spruch oder Vers zitieren, der in der Saṃhitā, an welche sich der Text anschließt, vorhanden ist, dieses durch bloße Erwähnung der Anfangswörter des betreffenden Spruches zu tun. Besonders in den jüngeren Texten ist dies feste Regel. Werden Strophen oder Formeln ganz gegeben, so hat das meistens einen speziellen nachweisbaren Grund. Nun findet man in der von R. Garbe, dem Herausgeber und Bearbeiter des Vaitānasūtra, auf p. 80, 81 zusammengestellten Zitatenliste, eine ziemlich große Anzahl von mit den Anfangswörtern gegebenen Zitaten, welche nach Garbe der Ṛksaṃhitā, der Vājasaneyisaṃhitā, der Taittirīyasaṃhitā, dem Taittirīyabrāhmaṇa entlehnt sein sollen; auch werden in jener Liste einige Zitate mitgeteilt, deren Herkunft Garbe nicht nachzuweisen imstande war. Wäre Garbes Liste richtig, so müßte man auf Grund dieses Verfahrens dem Autor dieses Sūtra große Fahrlässigkeit zumuten. Sein Sūtra wäre nur von einem Brahmanen zu benutzen, der zugleich Atharvavedin, Bahvṛca, Vājasaneyin und Āpastambin oder Baudhāyanīya war. Die Liste ist aber zum größten Teil unrichtig, da ihr Verfasser einen irrigen Standpunkt eingenommen hat. Garbe hat nämlich nicht bemerkt — er konnte es auch schwerlich,

[1] Wie schon Bloomfield in seiner Abhandlung ‚On the position of the Vaitāna sūtra in the literature of the Atharvaveda', *Journ. of the Amer. Orient. Soc.* xi, p. 375—388 dargetan hat.

, als er das Vaitānasūtra bearbeitete, das Kauśikasūtra noch nicht röffentlicht war — daß unser Vaitānasūtra die Bekanntheit mit m Kauśikasūtra bei seinem Leser voraussetzt. Das erhellt aus n folgenden Stellen:[1]

Vait. 1. 19 *jīvābhir ācamyetyādiprapādanāntam* deutet auf auś. 3. 4 und 5.

1. 20 *ahe daidhiṣavya ityādy ā dyāvāpṛthivyoḥ samīkṣaṇāt* utet auf Kauś. 137. 37—41 (inkl.).

3. 21 *pratigṛhya ka idam ity uktam* deutet auf K. 45. 17.

4. 18 *antareṇāparāgnī dakṣiṇenāgniṃ viṣṇukramād īkṣaṇāntam* zieht sich auf K. 6. 14—16 (inkl.).

4. 20 *prāṇāpānāv ojo 'sity uktam* bezieht sich auf K. 54. 12.

5. 2 *trīṇi parvāṇīty uktam* hat Bezug auf K. 94. 7.

5. 4 *ukto brahmaudanaḥ* deutet wahrscheinlich auf K. 60. 1 sqq. 7. 6?).

5. 12 *ākṛtiloṣṭetyādyupasthānāntam* deutet auf K. 69. 10—70. 9.

5. 13 *āhavanīyadakṣiṇāgnyor lakṣaṇāntam* deutet auf K. 70. 7 ed.).

6. 12 *yajamāno dvādaśarātram upavatsyadbhaktam ity uktam* zieht sich wahrscheinlich auf K. 1. 31—34 (inkl.).

10. 14 *paśāv ānayaitam ityādyājanāntam* verweist nach K. 64. -17 (inkl.)

11. 4 *devayajanam ity uktam* deutet auf K. 60. 17—18*a* bis *rti*° (der erste Teil von Vait. 11. 4 scheint absonderliches Sūtra zu n, zurückdeutend auf Vait. 5. 2).

11. 14 *dakṣiṇenāgniṃ kaśipv ityādivīkṣaṇāntam*[2] deutet auf K. 24. —33 (inkl.).

12. 7 *svapneṣūktam* verweist nach K. 46. 9, 10.

15. 15 *ācamanādivīkṣaṇāntam* deutet auf K. 3. 4 und 5.

24. 3 *apāṃ sūktair ityādyupasparśanāntam* deutet auf K. 7. (vgl. 68. 39).

---

[1] Ich gebe hier eine möglichst vollständige Aufzählung und wiederhole also ch die von BLOOMFIELD in seinem zitierten Aufsatz gesammelten Stellen.

[2] GARBES *kaśipvetjādi* ist wohl Druckfehler.

24. 7 *vimuñcāmītyādimārjanāntam* hat Bezug auf K. 6. 11—13 (inkl.).

Wo sonst noch der Ausdruck *ity uktam* vorkommt, wird offenbar auf früher im Vaitānasūtra selbst gegebene Vorschriften hingedeutet. So weist:

23. 8 *sampreṣita āgnīdhra ity uktam*[1] auf 10. 21 zurück und

18. 4 *āhavanīyam apareṇety uktam* auf 16. 7 (*b*).

Da aus dieser Stellensammlung deutlich hervorgeht, daß das Vaitānasūtra bei seinen Lesern die Bekanntheit mit dem Kauśikasūtra voraussetzt, darf man ohne Scheu manchen Spruch, der nur mit den Anfangswörtern zitiert wird, ebenfalls im Kauśikasūtra suchen. So verweist der Pratīka:

2. 5 *bṛhaspate parigṛhāṇa* auf K. 137. 11.

4. 7 *saṃsrāvabhāgāḥ* auf K. 6. 9.

4. 19 *agne gṛhapate* auf K. 70. 9.

4. 21 *ayaṃ no agniḥ* auf K. 89. 13.

4. 22 *vratāni vratapataye* auf K. 42. 17.

7. 4 *ṛtaṃ tvā* auf K. 3. 4.

7. 6 *niṣṭaptam* auf K. 3. 9.

7. 20 *satyaṃ tvartena* auf K. 6. 20.

8. 6 *indrāgnī asmān* auf K. 5. 2.

8. 10 *bhavataṃ naḥ sumanasau* auf K. 108. 2.

10. 19 *jātavedo vapayā* auf K. 45. 11.

16. 17 *yan me skannam* auf K. 6. 1.

18. 6 } *ṛcā stomam* auf K. 5. 7.
28. 7 }

19. 19 *āpyāyasva saṃ te payāṃsi* auf K. 68. 10.

20. 9 *mano nv ā hvāmahi*[2] auf K. 89. 1.[3]

22. 23 *atra pitaraḥ* auf K. 88. 18.

24. 18 *upāvaroha* auf K. 40. 13.

28. 21 *saha rayyā nivartasva* auf K. 72. 14.

---

[1] Vait. 23. 8 enthält zwei Sätze, zwei Sūtras.

[2] So lesen alle Mss.

[3] *hvāmahi* lesen K Bü P.

29. 1 *madhu vātāḥ* auf K. 91. 1.

38. 1 *apeta etu* auf K. 97. 8.

ib. *vāta ā vātu* auf K. 117. 3. 4.

38. 4 *yan na idaṃ pitṛbhiḥ* auf K. 88. 1.

Merkt man sich nun auch noch, daß einigemale ein Spruch *·atīkena* zitiert wird, weil er schon früher im Vaitānasūtra selbst *kalapāṭhena* gegeben war, z. B.:

18. 13 *agnayaḥ sagarā stha* in Vait. 18. 8.

23. 22 *abhūd devaḥ* in Vait. 16. 15.

28. 9 *purīṣyo 'si* in Vait. 5. 14.

29. 8 *tvām agne puṣkarād adhi* in Vait. 5. 14,

·ner, daß GARBE beim Suchen im Atharvaveda nach den *pratī-na* zitierten Mantras nicht immer gefunden hat, was dennoch an-·send war, z. B.:

3. 17 *indra gīrbhiḥ* in AV. VII. 110. 3. *b*.

9. 4 *pūrṇa darva* in AV. III. 10. 7 (2. und 3. Zeile).

10. 1 *uru viṣṇo* in AV. VII. 26. 3. *c, d, e, f*.

28. 32 *kṛte yonau* in AV. III. 17. 2. *b, c, d*.

37. 3 *pṛcchāmi tvā param antaṃ pṛthivyāḥ* } in AV. IX. 10.
37. 3 *iyaṃ vediḥ* } 13. 14.

42. 4 *navama eto nv indraṃ stavāma* in AV. XX. 65. 1,

d schließlich, daß alle in extenso mitgeteilten Yajuṣsprüche oder ·strophen nicht als anderer Quelle entnommen, sondern als *‚kal-ja'* zu betrachten sind, so lassen sich die zwei Seiten Drucks ·nehmenden, von GARBE als aus anderen Quellen entlehnt be-·chteten Mantras auf ein Minimum reduzieren. Ich habe nur eine ·eizahl nicht in der Atharvalitteratur nachweisen können. Es sind:

Vait. 8. 13 *viśve devāḥ* (ṚS. VI. 52. 14).

„ 24. 5 *apāma somam* (ṚS. VIII. 48. 3).

„ 29. 19 *catvāri śṛṅgā* (ṚS. IV. 58. 3).[1]

---

[1] Man beachte, daß Vait. 4. 21 *sa(ṃ) yajñapatir āśiṣā* kein Pratīka ist und ß *pūrṇam adhvaryo prabhara* (Vait. 16. 1) einfach eine durch den contextus not-·ndig gemachte Variante zu AV. III. 12. 8: *pūrṇam nāri prabhara* ist; dies folgt

Was für eine Bewandtnis es mit diesen nicht in der Atharvavedalitteratur nachzuweisenden, *pratīkena* zitierten Strophen hat, wage ich vorläufig nicht zu entscheiden. Eine davon kommt auch in der Paippalādasaṃhitā vor; vielleicht waren sie schon in einem uns verloren gegangenen Brāhmaṇa vollständig gegeben.

Es ist somit unumstößlich bewiesen, daß sich in der Atharvavedalitteratur die auf den ersten Anblick befremdende Tatsache konstatieren läßt, daß das Śrautasūtra jüngeren Datums ist als das Gṛhyasūtra. Diese Tatsache läßt sich erklären. Das Kauśikasūtra und das Vaitānasūtra verhalten sich nämlich ungefähr in derselben Weise zueinander wie die ersten, ältesten Bücher der Atharvasaṃhitā und die letzteren Bücher, besonders Buch XX. Während im Kauśikasūtra kein einziges Lied aus diesem umfangreichen Buche zitiert ist, wird es im Vaitānasūtra fast ganz verwendet. Das XX. Buch, der Śastrakāṇḍa, ist denn auch, wie schon ROTH[1] bemerkt hat, aus der Ṛksaṃhitā kompiliert, behufs des Brahmans oder genauer behufs seiner Helfer, vornehmlich des Brāhmaṇācchaṃsins. Die ganz verfehlte Auffassung, welcher sowohl GARBE als alle seine Nachfolger, BLOOMFIELD mit eingeschlossen, gehuldigt haben, als wäre das Vaitānasūtra ein mehr oder weniger vollständiges Śrautasūtra von Atharvanpriestern und für sie zusammengestellt, um nach Atharvanritual die vedischen Opfer zu verrichten, hatte ich schon Gelegenheit in dieser *Zeitschrift* zu widerlegen.[2] Wir sind jetzt darüber einig, denke ich, daß unser Vaitānasūtra, ebensowenig freilich wie die zum Ṛgveda, oder zum Yajurveda oder zum Sāmaveda ge-

---

unmittelbar aus der Mitteilung (Vait. 16. 2): *āgnīdhrīye sthāpyamānā* (sc. *vasavatīvarīr apo 'numantrayate brahmā*) *uttarayā*, nämlich AV. III. 12. 9:

imā āpaḥ pra bharāmy ayakṣmā yakṣmanāśinīḥ |
gṛhān upa prasīdāmy amṛtena sahāgninā ||

Auch Vait. 21. 17 *agnaya upahvayadhvam* ist höchstwahrscheinlich kein Pratīka; *agnaya(ḥ)* ist wohl als Voc. plur. zu nehmen, nicht als Dativ. Über *ādityasya mā saṃkāśa(ḥ)* (11. 16) bin ich unsicher.

[1] *Der Atharvaveda in Kashmir*, S. 23; vgl. BLOOMFIELD, *The Atharvaveda*, p. 96.

[2] Vol. XIV, S. 115 ff.

hörigen Sūtras, ein Ritual zu geben beabsichtigt, nach welchem ein Atharvavedin z. B. ein Vollmondsopfer oder ein Somaopfer verrichten konnte. Das Vaitānasūtra gibt uns nur einen Unterteil des vedischen Rituals, nämlich das Ritual des Brahman und dessen Gehilfen,[1] wie z. B. das Āpastambasūtra das Ritual des Adhvaryu, das Āśvalāyanasūtra das des Hotṛ und das Lāṭyāyanasūtra das des Chandoga gibt. Der Brahman aber, der als Hauspriester der Laien und als Purohita der Fürsten auftrat, stand vielleicht ursprünglich ganz außerhalb des großen vedischen Opfers, wird aber schon früh, in für uns prähistorischer Zeit, dabei zugelassen sein. Später wird er das Brahmatvam, das auch in anderen rituellen Texten kurz behandelt wird, mit rein atharvanischen Sprüchen zugerüstet haben und so wird das XX. Buch der Atharvasaṃhitā, welches im Vaitānasūtra ganz verarbeitet ist, entstanden sein. Es ist also ganz in Einklang mit der Entwickelungsgeschichte des Atharvaveda, wenn das Vaitānasūtra jünger ist als das Kauśikasūtra, das vornehmlich die Praktiken des Brahman als Hauspriester und Purohita darstellt.

Schwieriger zu bestimmen und weniger sicher anzudeuten ist das Verhältnis, in welchem das zum Atharvaveda gehörige Gopathabrāhmaṇa zu den anderen Atharvantexten, namentlich zum Vaitānasūtra steht. BLOOMFIELD hegt die feste Überzeugung, daß das Gopathabrāhmaṇa jünger als das Vaitānasūtra sei, daß das Brāhmaṇa die Bekanntheit des Sūtra voraussetzt und es sozusagen ‚illustriert'.[2] Anderswo[3] habe ich ernstlichen Bedenken gegen diese Auffassung Ausdruck gegeben. Fortgesetzte Untersuchung hat bei mir die Über-

---

[1] Und natürlich des Yajamāna, wenn er ein Atharvavedin ist. Damit steht die Vorschrift (Vait. I. 8) in Einklang, daß für die Gottheit, an welche jeder Spruch sich richtet, und die der Yajamāna für seinen Tyāga zu kennen nötig hat, und für die Dakṣiṇās, die er geben muß, der Yajurveda als Quelle angegeben wird.

[2] BLOOMFIELD, *The Atharvaveda*, p. 15, Note 22: ‚The GB. is dependent upon Vait.'; p. 102: ‚the Vaitāna (was composed) before the GB.'; p. 103: ‚the Vait. figures, as it were, as the Saṃhitā of GB.'; p. 105: ‚the pūrva came after Vait.'; p. 112: ‚the passage seems to illustrate Vait.'; p. 118: ‚the brāhmaṇa illustrates Vait.'; p. 120: ‚Section 15, illustrating Vait.'; p. 121: ‚Section 11, illustrating Vait.'.

[3] *G. G. A.* 1900, S. 404 f.

zeugung bestärkt, daß das Gopathabrāhmaṇa, so wie wir es kennen, nicht das Brāhmaṇa ist, welchem sich das Vaitānasūtra anschließt.

Wenn der Autor des Gopathabrāhmaṇa das Vaitānasūtra als bekannt voraussetzte, so würde er wohl nicht so viele Mantras, die im Vaitāna *sakalapāṭhena* vorkommen, wieder in extenso mitgeteilt haben, sondern er würde sie in *pratīka* haben anführen können. Zahlreich nun sind die Mantras, die in beiden Texten ganz gegeben werden, vgl. z. B. GB. II. 2. 9 mit Vait. 15. 3; GB. II. 2. 12 mit Vait. 16. 15; GB. II. 2. 17 mit Vait. 18. 5; GB. II. 3. 6 mit Vait. 19. 18. BLOOMFIELD selber ist nicht blind für die Tatsache, daß das Gopathabrāhmaṇa in einigen Hinsichten stark von dem im Vaitānasūtra beschriebenen Ritual abweicht.[1] Auch macht er mit Recht darauf aufmerksam, daß der Yajñakrama des Vaitāna von dem im Brāhmaṇa gegebenen beträchtlich abweicht.[2] Dennoch heißt es in Vaitāna 43. 45: *yajñakramo brāhmaṇāt.* Zu den von BLOOMFIELD gegebenen Diskrepanzen zwischen Brāhmaṇa und Sūtra lassen sich noch die folgenden fügen:

Vait. 23. 22 ist die Rede von zwei *drapsavat*-Strophen, GB. II. 4. 7 dagegen von wenigstens drei (*drapsavatībhiḥ*).

Vait. 31. 4 heißt es: *ayaṃ no nabhasas patir* (AV. VI. 79) *iti mantroktadevatābhyāṃ saṃkalpayan,* während nach dem Brāhmaṇa (II. 4. 9) die drei Gottheiten agni, āditya, vāyu, welche in den drei Strophen (VI. 79. 1—3) genannt werden, gemeint sind.

Vait. 17. 4 gibt für die Stomabhāgas die Worte *savitṛprasūtā bṛhaspataye stuta,* GB. II. 2. 10 dagegen: *devasya savituḥ prasave b. s.*

Nach Vait. 24. 15 geschieht das Abbrennen der Vedi mit einer Strophe, nach GB. II. 4. 8 mit zwei Strophen.

Aber es läßt sich an unserem Brāhmaṇa eine Beobachtung von größerem Gewicht machen, für welche BLOOMFIELD, man möchte sagen, absichtlich die Augen geschlossen hält, nämlich die Möglichkeit, daß das Gopathabrāhmaṇa sich nicht der Vulgata, sondern der

---

[1] *The Atharvaveda,* p. 106, 116, 119, 120 (Note 3), 122.

[2] L. c. p. 116.

Paippalādarezension des Atharvaveda anschließt. Die Andeutungen, die hierauf hinweisen, werden aber erst volle Beweiskraft erhalten, wenn — was nicht allzulange mehr ausbleiben möge — die versprochene Transkription der in Śaradaschrift vorliegenden Paippalādasaṃhitā wird veröffentlicht sein. Vorläufig meine ich Gründe genug zu haben die Hypothese zu wiederholen, daß das Gopathabrāhmaṇa, so wie wir es kennen, sich der Paippalādarezension anschließt.

Ausgangspunkt meiner Beweisführung ist eine Stelle im GB. (I. 1. 29), wo von jedem der drei Vedas die erste Strophe, die erste Formel, das erste Lied *sakalapāṭhena* und von der Atharvasaṃhitā die erste Strophe *pratīkena* mitgeteilt werden. Von den ersten drei Veden stimmen die Zitate mit den uns bekannten Redaktionen überein, aber nicht von der Atharvasaṃhitā. Als erstes Lied nämlich wird für diesen Veda nicht dasjenige Lied angegeben, womit unsere Vulgata anfängt: *ye triṣaptāḥ*, sondern das Lied: *śaṃ no devīr abhiṣṭaye*. Leider ist von dem kashmirschen Ms. der Paippalādarezension das erste Blatt verloren gegangen, sodaß sich aus dieser Quelle nicht direkt beweisen läßt, daß die Paippalādarezension mit dem vom Brāhmaṇa als erste Strophe bezeichneten *śaṃ no devīḥ* anfängt. Da aber das Lied, das die Śaunakarezension eröffnet, in der Paippalādasaṃhitā an späterer Stelle vorkommt, steht es wenigstens fest, daß die Paippalādasaṃhitā ein anderes Lied als erstes haben muß. Da nun andere Quellen, nicht nur atharvanische Texte,[1] sondern auch andere[2] ausdrücklich als Anfangssūkta des Atharvaveda das Lied *śaṃ no devīḥ* nennen, darf man annehmen, daß die Paippalādaredaktion mit diesem Liede beginnt.

Wenn ferner im Brāhmaṇa Sprüche *pratīkena* zitiert gefunden werden, die nicht in der Śaunaka-, wohl aber in der Paippalādarezension vorkommen, und wenn Sprüche *sakalapāṭhena* im Brāhmaṇa zitiert werden, die wohl in der Śaunaka-, nicht aber in der Paippalādarezension angetroffen werden, so halte ich meine These für bewiesen.

[1] Bloomfield, *The Atharvaveda*, p. 12, 14.

[2] *G. G. A.* 1900, p. 408.

Im Gopathabrāhmaṇa werden einige Sūktas oder ein Komplex von Strophen mit den Anfangswörtern angedeutet, die nicht in der Śaunakarezension vorkommen. Es sind: *vāta ā vātu bheṣajam*, I. 3. 13; *gharmaṃ tapāmi*, II. 2. 6; *yad akrandaḥ prathamaṃ jāyamānaḥ*, I. 2. 18, I. 2. 21. Es steht fest, daß diese Lieder, bzw. Strophen in der Paippalādarezension vorhanden sind. Sie kommen aber auch *sakalapāṭhena* in den Sūtras vor, und zwar das zuerst zitierte Lied Kauś. 117. 4; das an zweiter Stelle zitierte Vait. 14. 1, das an dritter Stelle zitierte Vait. 6. 1. Während BLOOMFIELD diese Art des Zitierens zugunsten seiner These verwertet, das unser Brāhmaṇa vom Vaitāna und folglich auch vom Kauśikasūtra abhängig ist, meine ich sie für meine These anführen zu können, daß das Brāhmaṇa deshalb die Lieder mit den Anfangswörtern zitiert, weil der Anhänger dieses Brāhmaṇa, der ein Paippalāda war, die erwähnten Lieder und Strophen aus seiner — der Paippalāda — Saṃhitā kannte. Einige andere *pratīkena* gegebenen Zitate lassen sich nicht in der Vulgata nachweisen, so z. B. GB. II. 4. 8 *yat kusīdam*, welches auch nicht in den Sūtras vorkommt. Abweichung von der in der Vulgata überlieferten Lesart zeigen die Sprüche: *āpo garbhaṃ janayantīḥ* (I. 1. 39) gegenüber *āpo vatsaṃ janayantīḥ* (AV. IV. 2. 8)[1] und *sa tvaṃ no nabhasas patiḥ* (II. 4. 9) gegenüber *tvaṃ no nabhasas pate* (AV. VI. 79. 2). Die Taitt. Saṃh. (III. 3. 8. *e*) liest wie das Gopathabrāhmaṇa, teilweise wenigstens.

GB. I. 2. 23, II. 4. 16 werden *sakalapāṭhena* zwei Strophen aus dem XX. Buche der Vulgata zitiert, welche nach ROTH[2] in der Paippalādasaṃhitā fehlen. Der Vulgata fremd sind auch die Mantras, welche I. 1. 15 (*devo vijānan*) und I. 1. 22 (*mantraś ca mām*)[3] zitiert werden. Einigemale wird im Brāhmaṇa eine Strophe vollständig gegeben (I. 2. 7 *devānām etat pariṣūtam*; I. 2. 16 *catvāri śṛṅgā*[4]), die

[1] In der Tat hat die Paipp. S. auf Fol. 61 recto diese Lesart (*āpo garbhaṃ janayantīr vatsam agre samīrayan*).

[2] *Der Atharvaveda in Kashmir*, S. 23; vgl. BLOOMFIELD, *The Atharvaveda*, p. 15.

[3] Es ist unsicher, ob ein Zitat vorliegt: der gedruckte Text ist verdorben.

[4] Hierüber vgl. man meine Bemerkung in *G. G. A.* l. c. p. 409.

sich wohl in der Paippalādasaṃhitā vorfinden; das würde ein Argument gegen meine These liefern. Aber der Autor unseres Brāhmaṇa kann es nötig gefunden haben sie ganz zu geben, weil er entweder den Inhalt erklären will (dies könnte für den Spruch in I. 2. 16 gelten) oder weil es ihm bekannt gewesen ist, daß in einer verwandten Redaktion eine abweichende Lesart bestand und es deshalb nicht überflüssig war, den Spruch ganz mitzuteilen (dies könnte für den Spruch I. 2. 7 gelten). Kein Grund pro oder kontra ist dem Zitat I. 1. 12 (*agnir yajñam*) zu entnehmen, das nur ein Pāda eines Paippalāda mantras ist (Vait. 10. 17 vollständig zitiert). Dasselbe gilt für den Spruch *yas te drapsa skandati*, der II. 2. 12 Pāda für Pāda zitiert und dessen Inhalt erörtert wird. Im Brāhmaṇa I. 2. 9 und II. 2. 12 werden *pratīkena* Strophen zitiert, die sich im XVIII. Buch der Vulgata vorfinden; dieses Buch nun soll nach ROTH gänzlich in der Paippalādarezension fehlen. ROTHS Untersuchung dieser Rezension aber ist nicht so gründlich gewesen, daß man schließen muß, daß alle Strophen aus diesem Buch in der Paippalāda fehlen. Eine Strophe aus diesem Buche findet sich wenigstens in der Paipp. S. vor, nämlich XVIII. 1. 46 auf Fol. 36 verso. Außerdem aber wäre es nicht unmöglich, daß diese Strophen sich in dem uns abhanden gekommenen Teil des großen Brāhmaṇa, von dem unser Gopatha nur ein Anhang zu sein scheint,[1] vorgefunden haben. Unser Brāhmaṇa wenigstens kennt ein *pitṛmedhabrāhmaṇa* (auch Kauś. 80. 2 erwähnt), in welchem die fraglichen Strophen vielleicht schon in extenso mitgeteilt waren.

Ein wenig anders sind, wie es scheint, die Zitate in GB. II. 2. 20—22, II. 3. 13—15, II. 4. 1—3, II. 4. 15—17, II. 6. 1—4 zu beurteilen. Das hier behandelte Material ist zum größten Teil bearbeitet nach und entlehnt aus Ṛgvedaquellen, wo die Strophen mitgeteilt werden, welche von den Gehilfen des Brahman (Brāhmaṇācchaṃsin, Potṛ, Āgnīdhra) und auch vom Maitrāvaruṇa und Acchāvāka (von den Hotrakas also) zu rezitieren sind. In diesen späteren Kapiteln des Gopathabrāhmaṇa werden viele Strophen teils ganz, teils mit den Anfangswörtern erwähnt, die, wie es scheint, nicht in der Paippalāda-

[1] Vgl. *G. G. A.* l. c. p. 405.

saṃhitā aufgenommen waren, ebenfalls viele, die nur in der Ṛksaṃhitā vorhanden sind. Die den Gehilfen des Brahman in den Mund gelegten Strophen findet man wohl in der Śaunakarezension. Habe ich Recht mit meiner Hypothese über das Verhältnis des Gopathabrāhmaṇa zur Paippalādarezension, so wäre diese Abweichung vielleicht zu erklären durch die Annahme, daß die Atharvavedins, als sie auch den Brāhmaṇācchaṃsin c. suis als Gehilfen des Brahmans auftreten ließen, was sie ursprünglich nicht waren, von den Bahvṛcas das bezügliche Material übernahmen, ohne es selbständig zu verarbeiten, und nachher erst im Brāhmaṇa der Paippalādas die ihnen zugekommenen Strophen mitgeteilt wurden, welche später in die Saṃhitā der Śaunakins, die ja jünger als die Saṃhitā der Paippalādas sein muß, aufgenommen wurden (Buch xx).[1]

Ich will durchaus nicht behaupten, daß das Gopathabrāhmaṇa, so wie es uns jetzt vorliegt, ein sehr alter Text ist, meine aber, daß Bloomfields Urteil über dasselbe doch ein wenig zu ungünstig ist. Es gibt in diesem Texte freilich eine große Zahl Stellen, die wörtlich mit anderen Brāhmaṇas, namentlich mit dem Aitareya- und Kauṣītakibrāhmaṇa übereinstimmen. Aber wie oft kommt derartige Übereinstimmung auch in anderen Texten vor, die übrigens unabhängig von einander sind, man vergleiche die verschiedenen Redaktionen der Legenden, welche S. Lévi in seinem ‚Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas' zusammengestellt hat. Und wenn manches im Gopathabrāhmaṇa uns unbegreiflich vorkommt, hat dies seinen Grund ohne Zweifel auch zum Teil darin, daß wir nicht genau wissen, in welchem Zusammenhang die behandelten Riten zu betrachten sind. So ist es auf den ersten Anblick befremdend, daß in unserem aus zwei Büchern bestehenden Texte, in beiden Büchern

[1] Einiges Licht auf die Weise der Bearbeitung des Brāhmaṇa wirft die Stelle II. 4. 1: *tasyoparişṭād brāhmaṇam*. Das bezügliche Brāhmaṇam folgt denn auch später, in der nächsten Kaṇḍikā: *paśavo vai pragāthaḥ* usw. Hieraus darf man folgern, daß die Erörterung des Maitrāvaruṇa und folglich wohl auch des Acchāvāka erst in das Brāhmaṇa Aufnahme gefunden hat, nachdem das Ritual des Brāhmanācchaṃsin, der zu den Gehilfen des Brahman gehörte, seinen Platz im Brāhmaṇa gefunden hatte.

derselbe Stoff verschiedentlich behandelt wird. Ich habe versucht, diese auffallende Tatsache durch die Hypothese zu erklären — und eine fortgeführte Untersuchung hat diese Meinung bestätigt — daß im ersten Buche die Pflichten des Yajamāna und alles was mit ihm zusammenhängt, im zweiten Buche dagegen das Ritual des Brahmans und seiner Gehilfen behandelt wird. Wenn gelegentlich auch schon im ersten Buche über diese Priester gehandelt ist, war dies anläßlich des *ṛtvigvaraṇa* oder der *dīkṣā* beim Sattra, wo ja der Yajamāna selber ein beim Opfer beteiligter Priester sein muß.[1]

Wenn beim Opfer ein böses Omen eintritt, wenn eines von den Opfergeräten zerbricht oder Schaden bekommt, wenn von den Opferfeuern eines oder mehrere ausgehen, wenn der Yajamāna erkrankt oder stirbt, kurz, wenn ein Ereignis eintritt, das den regelmäßigen Vorgang des Opfers stört, so muß dieser üble Einfluß durch ein sogenanntes Prāyaścitta zunichte gemacht werden. In allen den uns bekannten rituellen Kalpas wird diesen Prāyaścittas ein Kapitel gewidmet. Auch die Atharvavedins besitzen einen Prāyaścittakalpa, welcher in drei von den vier mir bekannten Handschriften, die ihn enthalten, als ein Anhang zum Vaitānasūtra gerechnet wird, sodaß die Adhyāyanummern durchgezählt werden, wodurch das Vaitānasūtra, das in GARBES Ausgabe acht Adhyāyas umfaßt, im ganzen vierzehn bekommt (8 + 6). Nur eine Handschrift (I. O. 526 A) weist

[1] Hier möge noch die folgende Bemerkung Aufnahme finden. Vielleicht ist es der Aufmerksamkeit der Leser des Gopathabrāhmaṇa entgangen, daß sich auch in diesem Texte die Spuren einer zweiten Einteilung vorfinden: einer Einteilung in Adhyāyas neben der in Kāṇḍas. Auf eine Einteilung in größere Abschnitte (adhyāyas) deutet die Wiederholung der Schlußwörter hin in I. 5. 21, I. 5. 25, II. 1. 7, II. 1. 18, II. 1. 26, II. 2. 4, II. 2. 16, II. 2. 18, II. 3. 23, II. 4. 4, II. 5. 5, II. 5. 8, II. 5. 10, II. 6. 9, II. 6. 16. Diese Wiederholung der Schlußwörter, deren Bedeutung, wie es scheint, einigen Gelehrten entgangen ist (vgl. diese *Zeitschr.* XV. p. 307), findet man auch im Sūtra des Lāṭyāyana, dessen ersten neun Bücher, wie die Wiederholung der Schlußwörter dartut, jedes drei und dessen letztes Buch vier Paṭala umfaßt, also 31 Paṭala zusammen. Vermutlich ist diese Einteilung die ältere; sie ist auch die des Drāhyāyaṇasūtra, wo z. B. Paṭala 23, Kaṇḍikā 4 dem Lāṭy. VIII. 8 entspricht. Auch der Unterschied in Einteilung der beiden Sūtras, worauf WEBER (*JLG.*[2] p. 87) gewiesen hat, besteht demnach faktisch nicht.

eine selbständige Adhyāyazählung auf; nur am Schluß heißt es: *iti śrī atharvavede vaitāyanasūtre prāyaścitti[ḥ] prasaṃge caturdaś[am]o dhyāyaḥ*, sonst überall: *iti prāyaścittasūtre* (bzw. *yajña-prāyaścitte*) *prathamo* (etc.) *dhyayaḥ*. Über diesen noch von niemanden untersuchten Text möge hier einiges mitgeteilt werden. Wie gesagt, ist er nur in vier Hss. zugänglich: zwei aus der Hof- und Staatsbibliothek zu München, aus HAUGS Handschriftensammlung (Nr. 62, Ms. Sanskrit 57), eine aus der Sammlung der India Office (526 A) und eine aus der Berliner Sammlung (Ms. Or. oct. 343, acc. 11032). Es ist zu bedauern, daß der Text, den eine Kollation dieser vier Hss. uns liefert, nicht imstande ist, uns ein in allen Teilen begreifliches Bild von den Prāyaścittas der Atharvavedins zu geben. Viele Stellen entziehen sich einer Exegese wegen ihrer stark verdorbenen Überlieferung. Mit einer Ausgabe dieses Textes wird man wohl noch warten müssen, bis mehr Materialien sich auftun. Wichtig scheint mir dieser Text in hohem Grade, besonders für die Geschichte der Atharvavedalitteratur, zu sein. In der Weise, wie hier der Stoff bearbeitet ist, unterscheidet sich unser Sūtra schon gleich vom Vaitāna, womit es, mit Unrecht, wie wir unten sehen werden, als ein Ganzes gerechnet wird. Das Vaitāna nämlich ist ein typisches Sūtra, vorangegangen, wie z. B. das Kātīya und Kauśikasūtra, von *paribhāṣās*. Es besteht aus abgehackten, zuweilen algebraisch kurzen Sätzen. Abschweifungen sind hier höchst selten. Anders steht es mit dem Prāyaścittasūtra. Digressionen in brāhmaṇaartigem Stil sind hier zur Ausführung und Begründung des mitgeteilten oder mitzuteilenden rituellen Brauches durch den Text gestreut. Öfters werden auch die abweichenden Ansichten verschiedener Ritualllehrer mitgeteilt, so namentlich von Dvaipāyana (II. 2, 3), Lāṅgali (ib.), Āśmarathya (III. 5, 8), Kāṇva (ib.), Gopāyana (ib.). Den Ansichten der beiden zuletzt genannten Lehrer wird die Meinung der *ācārya's* gegenübergestellt (vgl. Vait. 1. 3 mit GARBES Bemerkung z. d. S.). An einer Stelle ist auch die Rede von dem Kalpa der *ācārya's* (*ācāryakalpa* VI. 8). Einige Proben von diesen brāhmaṇaartigen Stücken, die besonders in den ersten Adhyāyas ziemlich häufig vor-

kommen, aber oft sehr verdorben überliefert sind, mögen jetzt folgen:

1. *yat pūrvaṃ prāyaścittaṃ karoti, gṛhaiḥ paśubhir evainaṃ samardhayati; yad uttarataḥ, svargeṇainaṃ tal lokena samardhayati* (I. 1).

2. *atha yo 'gnihotreṇodeti, svargaṃ vā eṣa lokaṃ yajamānam abhivahati; nāhutvāvarteta; sa yady āvarteta, svargād evainaṃ tal lokād āvarteta* (I. 3).

3. *atha yasyāhavanīyo 'gnir jāgṛyāt,*[1] *gārhapatya upaśāmyet, kā tatra prāyaścittir? yat prāñcam udvartayati, tenāyatanāc cyavate; yat pratyañcam, asuravad yajñaṃ tanoti; yad anugamayatīśvarā vaivainaṃ tat prāṇā hātor ity. atha nu katham iti?*[2] (I. 5).

4. *etena ha vā asya saṃtvaramāṇasyāhavanīyagārhapatyau pāpmānam apahataḥ; so 'pahatapāpmā jyotir bhūtvā devān apyetv iti* (ib.).

5. *etā viṣṇuvaruṇadevatā*[3] *ṛco japati; yad vai yajñasya viriṣṭaṃ, tad vaiṣṇavam; yad duṣitaṃ, tad vāruṇaṃ; yajñasya vā ṛddhibhūyiṣṭhām* (sic) *ṛddhim āpnoti, yatraitā viṣṇuvaruṇadevatā*[3] *ṛco japati* (ib.).

6. *ete ha vai* (nämlich *bhuva, bhuvana, bhuvanapati, viṣṇu*) *devānām ṛtvijas; ta evāsya tad adbhutam*[4] *iṣṭaṃ kurvanti. yat prayājeṣv ahuteṣu prāg aṅgārā* (sic) *skanded, adhvaryave ca yajamānāya ca paśubhyaś cāghaṃ syād; yadi dakṣiṇā, brahmaṇe ca yajamānāya ca; yadi pratyaṅ, hotre ca patnyai ca; yady udag, agnīdhe*[5] *ca yajamānāya ca paśubhyaś cāghaṃ syāt* (II. 6).

7. *atha ya āhitāgnis tantre pravāse mṛtaḥ syāt, kathaṃ tatra kuryāt? katham asyāgnihotraṃ juhuyur? atyānyavatsāyā*[6] *goḥ pa-*

---

[1] Vgl. Ait. Br. VII. 5. 8.

[2] Mss.: °*īśvarādvaicainaṃ tat prāṇā hāsyur iti vātha nu katham.* Die Redeweise *atha nu katham* findet sich auch im GB., z. B. I. 2. 12.

[3] Var. l. °*devatyā.*

[4] Var. l. *tad bhutam.*

[5] Mss.: *āgnīdhre, āgnīdhe.*

[6] Unsicher. Mss.: *anyānyavatsāyā, anyenyavatsāyā.* Jedenfalls haben wir es mit einem Synonymon zu *apivānya*° oder *abhivānya*° zu tun.

yasetyāhuḥ, śūdradugdhāyā vāsarvaṃ[1] *vā etat payo yad atyānyavatsāyā*[6] *goḥ śūdradugdhāyā vāsarvaṃ*[1] *vā etad agnihotraṃ yan mṛtasyāgnihotram*[2] (II. 8).

8. *atha yo dīkṣito mriyeta, katham enaṃ daheyus? tair evāgnibhir ity āhur. havyavāhanāś caite me bhavanti tat kavyavāhanā ity. atha nu katham iti? śakṛtpiṇḍais tisra ukhāḥ pūrayitvā taḥ prādadus* (sic), *tā dhunuyus, tāsu saṃtāpād ye 'gnayo jāyeraṃs, taiḥ samāpnuyuḥ; . . . tasya tad eva brāhmaṇam yad adaḥ puraḥsavane; pitṛmedha āśiṣo vyākhyātās . taṃ yadi purastāt tiṣṭhantam upavadet, taṃ brūyād ‚vasūnāṃ tvā devānāṃ vyātte 'pidadhāmi gāyatrīm parīṣām adhaḥśirā*[3] *avapadyasveti'* usw.; Schluß: *kuśalenaivainaṃ yojayet; sa cen na*[4] *pratinamaskuryāt, tenābhicaret*[5] *savyam agranthinā prasavyam agnibhiḥ parīyād*[6] *vatsaro 'si parivatsaro 'si saṃvatsaro 'sīti. taṃ yadi jighāṃsed yayoḥ sarvam iti sūktena bādhakīḥ samidho 'bhyādadhyāt: tṛtīyāhaṃ nātijīvati* (II. 9).[7]

9. *araṇyor agnīn samāropya śarīrāṇām ardham eva*[8] *tūṣṇīm nirmathya prajvālya vihṛtya, madhye 'gnīnām edhāṃś* (rogum) *citvā, darbhān saṃstīrya, tatrāsya śarīrāṇi nidadhyur; bhāruṇḍasāmāni gāyed,*[9] *yady u gāthī syād;*[10] *athāpy asāma*[11] *kuryāc; charīrādarśane palāśatsarūṇy āhṛtyāthaitāni puruṣākṛtīni kṛtvā ghṛtenābhyajya; maṃsatvagasthy asya ghṛtam* [*ca*] *bhavatīti ha vijñāyate. yady āhavanīyo, devalokam; yadi dakṣiṇāgniḥ, pitṛlokam; yadi gārhapatyo, manuṣyalokam; yadi yugapat, sarveṣv asya lokeṣv avaruddhaṃ bhavatīti vijñāyate; tasmād yugapad eva sarvān sādayitvā* usw. (III. 8).

---

[1] D. i.: *vā; asarvam.*

[2] Vgl. Ait. Br. VII. 2. 4; Kauś. 80. 25.

[3] Mss.: °*śirāvapadya*° oder °*śirāpapadya*°.

[4] Mss.: *sa cen na prati*°; *sa cettana prati*°; *sa cet prati*°.

[5] Mss.: *tenobhicaret.*

[6] Mss.: *pariyād.*

[7] Vgl. T. Br. II. 3. 9. 7 sqq.

[8] Var. l. *eṣa, eṣām eva.* Es scheinen einige Worte ausgefallen zu sein.

[9] Var. l. *gāyayed.*

[10] Meine Konjektur. Mss.: *yady agāthā syād*; *yathāgāthā syād.*

[11] Var. l. *āsame, asame,* l. *asāmā?*

Daß unser Prāyaścittasūtra ein echt atharvanischer Text ist, beweisen die mehrere Male vorkommenden Termini *purastāddhomaḥ* und *saṃsthitahomaḥ*. Ein Beispiel genügt: I. 2 heißt es: *atha yasya sāyam ahutam agnihotraṃ prātar ādityo 'bhyudiyāt, kā tatra prāyaścittir? maitraḥ puroḍāśaś carur vā; nityāḥ purastaddhomāḥ; saṃsthitahomeṣu mitraḥ pṛthivyā adhyakṣa iti madhyata opya saṃsrāvabhāgaiḥ saṃsthāpayet.* Hier braucht man auf keinen Fall anzunehmen, daß der Verfasser das Kauśikasūtra (3) als bekannt voraussetzt; eher scheinen die ‚Vor'- und ‚Nachopferspenden' dem ganzen atharvanischen Ritual eigentümlich zu sein. Wir kennen dieselben nun zufälligerweise nur aus dem Kauśikasūtra. Auch die Tatsache, daß Kauś. 57. 8[1] wörtlich in unserem Sūtra wiederkehrt (VI. 5), beweist ebensowenig, daß unser Sūtra die Bekanntheit mit dem Kauśikasūtra voraussetzt. Sonstige Berührungspunkte zwischen Kauśika- und Prāyaścittasūtra sind mir nicht aufgestoßen. Im Gegenteil, hier und da werden Gegenstände ausführlich erörtert, die schon im Kauśikasūtra behandelt sind; vgl. z. B. das 9. oben mitgeteilte Fragment. Mit dem Gopathabrāhmaṇa dagegen scheint unser Sūtra sich wohl zu berühren. Das bezeugen die folgenden Stellen:

I. 5: *atha nu katham iti?*[2] *sabhasmakam āhavanīyaṃ dakṣiṇena dakṣiṇāgniṃ parihṛtya gārhapatyāyatane pratiṣṭhāpya tata āhavanīyaṃ praṇayet,* wörtlich mit GB. I. 3. 13 (S. 52, Z. 7, 8 v. u.) übereinstimmend.

II. 2: *athaitān yathāniruptāṃs tredhā kuryād yathā brāhmaṇoktam,* deutet offenbar auf GB. II. 1. 9.

II. 9: *tasya tad eva brāhmaṇaṃ yad adaḥ puraḥsavane;*[3] *pitṛmedha āśiṣo vyākhyātāḥ* stimmt wörtlich mit GB. I. 5. 22 s. f. überein. Aus dieser Stelle folgt, daß sowohl das Brāhmaṇa- wie das Prāyaścittasūtra eine Behandlung des Pitṛmedha voraussetzen. Im Kauśika wenigstens kommen beim Pitṛmedha diese *āśiṣaḥ* nicht zur Sprache.

[1] Natürlich mit *ādadīta*; vgl. *ZDMG.* LIV. S. 98.

[2] Fortsetzung von dem oben unter 3. zitierten Fragment.

[3] Vgl. Śat. Br. XII. 3. 5. 2.

III. 4: *yady ṛkta oṃ bhūr iti gārhapatye juhuyād; yadi yajuṣṭa oṃ bhuvo janad iti dakṣiṇāgnau juhuyād; yadi sāmata oṃ svar janad ity āhavanīye juhuyād; yady atharvata oṃ bhūr bhuvaḥ svar janad om ity āhavanīya eva juhuyāt;* vgl. GB. I. 3. 3, wo *brahmataḥ* statt *atharvataḥ*.

Von großem Interesse, aber leider sehr verdorben ist die Stelle (VI. 8): *somarūpeṣūkta ācāryakalpo;*[1] *brāhmaṇaṃ tu bhavati trayastriṃśad vai yajñasya tanva ity ekānnatriṃśopākamagnim* (v. l. *'pākanagnim, pākajagrim*) *aśvaṇāyām* (v. l. °*ṇām*) *ity arthalopān nivṛttis trīṇi vā caturgṛhītāny anuvākasyety ācārya ete nityakalpā(yā)rtvijy eta rūpayasāṃ* (°*sān*) *tanvām ārtim ārchetām vo*(v. l. *co*)*tarāṃ vā saṃdhiṃ samdhāya juhuyād iti taittirīyabrāhmaṇam* (v. l. *maitrīyabrāhmaṇam*) usw. Etwas weiter wird ein Vājasaneyibrāhmaṇa genannt, womit wahrscheinlich auf Śat. Br. XII. 6. 1. 3 gedeutet wird (nämlich *vājasaneyībrāhmaṇam oghena mantrāḥ kḷptāḥ prajāpataye svāhā dhātre svāhā pūṣṇe svāheti*). Was aber immer die Bedeutung der Worte sein möge, deutlich wird hier das Gopathabrāhmaṇa zitiert, und zwar II. 2. 10.

Ein schlagendes Kriterium um sicher zu stellen, zu welcher vedischen Schule ein Sūtratext gehört, ist, wie wir schon oben sahen, die Weise wie die vedischen Strophen und Formeln zitiert werden. Eine Untersuchung unseres Sūtra nun auf diesen Punkt liefert ein wichtiges Ergebnis, das ganz und gar mit der oben gemachten Bemerkung in Einklang steht, daß in Bezug auf Inhalt und Weise der Bearbeitung das Kauśika- und das Vaitānasūtra einer- und das Prāyaścittasūtra andererseits sich nicht berühren. Ich meine nämlich den unwiderlegbaren Beweis liefern zu können, daß unser Sūtra ein Sūtra der Paippalādas, nicht der Śaunakins ist, wie dies für das Kauśika- und Vaitānasūtra feststeht.

Man findet im Prāyaścitta:

I. die Pratīkas von Mantras und Sūktas, die sich nicht in der Vulgata, d. h. in der Śaunakaredaktion der Atharvavedasaṃhitā vorfinden.

---

[1] Deutet auf III. 1—3; vgl. *ZDMG.* LVII, S. 741.

Es ist mir gelungen, einige dieser Sprüche in unserer Paippalādasaṃhitā zu finden.

II. Mantras, mit von der Vulgata abweichenden Lesarten.

III. Mantras, die, wohl in der Vulgata vorkommend, vollständig mitgeteilt werden.

IV. Eine Dreizahl Zitate, eines von einem Sūkta und zwei jedes von einer Doppelstrophe, die in Pratīka zitiert, nicht in der Vulgata vorkommen, wohl aber im Kauśikasūtra. Wäre diese Tatsache allein konstatiert, so könnte man, bloß dieser Tatsache Rechnung tragend, annehmen, das Prāyaścittasūtra setze, ebenso wie das Vaitānasūtra, die Bekanntheit mit dem Kauśikasūtra voraus. Das würde aber ganz oberflächlich geurteilt sein, denn man findet auch

V. einen Mantra vollständig zitiert, der, vermutlich nicht zur Atharvasaṃhitā gehörig, auch im Kauśikasūtra vollständig angetroffen wird. Setzte unser Sūtra die Bekanntheit mit dem Kauśikasūtra voraus, so wäre auch hier Zitierung der Anfangswörter zu erwarten.

Die oben gemeinten Mantras sind:

Zu I. *mitraḥ pṛthivyā adhyakṣa iti* I. 2.
ayaṃ mā loko 'nusaṃtanutām iti I. 5.
punas tvā prāṇa iti pañcabhiḥ II. 4.
anaṅgaṃ dhītī vety[1] *aṣṭabhiḥ* II. 5.
yayoḥ sarvam iti sūktena II. 9.
eṣa te agne III. 7.
ayaṃ yajña iti V. 5.[2]
pṛthivī vibhūvarīti VI. 2.
devānāṃ devā iti dve VI. 3.
samā digbhya iti dvābhyām VI. 5.[3]

[1] Var. l. *dhītī cety°, dhītevety°.*

[2] Ist höchstwahrscheinlich Pratīka von T. Br. II. 5. 5. 1; vgl. Āp. Śrs. IX. 17. 1.

[3] Die ganze, freilich verdorbene Stelle ist wichtig; sie lautet: *rathaṃtaraṃ cet stūyamānaṃ vyāpadyeta samū digbhya iti dvābhyām juhuyād yavādīnām āpannānāṃ vyāvṛttānām uttarāsām yathāliṅgam dvābhyām juhuyāt.*

Zu II. *samudraṃ tvā prahiṇomi* IV. 3. AV. X. 5. 23 hat dagegen *samudraṃ vaḥ prahiṇomi.*[1]

Zu III. Es sind AV. XIX. 40. 1, 2, 3 in Prāy. Sū. I. 3; I. 4.
AV. VII. 26. 4 in Prāy. Sū. V. 2.

Zu IV. *vāta ā vātu bheṣajam iti sūktena* II. 5; vgl. Kauś. 117. 4.
ayaṃ no agnir adhyakṣa iti dvābhyām I. 5; VI. 5; vgl. Kauś. Sū. 89. 13 (also die zwei Strophen *ayaṃ no agnir* und *asmin sahasram*).
agnināgniḥ saṃsṛjyata iti dve VI. 1; vgl. Kauś. Sū. 108. 2 (also die beiden *agnināgniḥ* und *tvaṃ hy agne*).

Zu V. *yan me skannam ity etāyarcā*, worauf der Spruch vollständig gegeben wird I. 3 (III. 4 in Pratīka); vgl. Kauś. Sū. 6. 1.

Vorläufig läßt sich über die Frage, welche von den in Pratīka zitierten Mantras sich wirklich auch in der Paippalādasaṃhitā nachweisen lassen, schon soviel mit Gewißheit sagen, daß wenigstens drei[2] (und zwar drei Mantras, die sich, soweit mir bekannt ist, aus keiner anderen Saṃhitā belegen lassen) dieser Saṃhitā entnommen sind; zwar lautet einer[3] in unserem Sūtra ein wenig anders (*samy-agdigbhyaḥ* ist der Anfangsvers von Paipp. XV), aber die Identität steht fest, eine der beiden Lesarten muß entstellt sein. Das Pratīka des Sūkta *vāta ā vātu* kommt, wie schon bemerkt ist, auch im Gopatha-brāhmaṇa vor. Da sich unser Prāyaścittasūtra diesem Brāhmaṇa anschließt, stützt diese Tatsache meine oben ausgesprochene Ansicht, daß beide Texte zur Paippalādaschule gehören. Stehen mit dieser Auffassung nun auch die anderen Zitate in Einklang? Diese Frage kann nur eine nähere Untersuchung der Paippalādasaṃhitā be-

---

[1] Die Paipp. Saṃh. XVI, Fol. 205*b* hat: *samudraṃ vo 'pasṛjāmi sva(ṃ) yonim apīhi.* Vielleicht kommt der Spruch mit *samudraṃ tvā prahiṇomi* noch anderswo vor.

[2] Der erste der sub I. zitierten kommt vor: Paipp. S XV, Fol. 160 verso, der neunte: Fol. 161 recto.

[3] Der letzte der sub I. zitierten Sprüche; daß wirklich auf Paipp. S. XV, 1 gedeutet wird, geht aus dem Inhalt der folgenden Strophen (vgl. oben S. 203, Note 3) hervor, wo die Rede ist von dem *rathaṃtara*, *bṛhat*, *vairūpam sāma*, *vairājam sāma.*

tworten. Damit eine Kritik möglich sei, lasse ich hier eine Auf-
hlung der Mantras folgen, die in unserem Sūtra im Pratīka zitiert
erden:

AV.	I. 4. 4	(II. 1).	AV.	VII. 83. 3	(IV. 1).
	I. 6. 1, 2	(II. 4).		VII. 86. 1	(I. 5; VI. 9).
	I. 19. 1	(II. 4; VI. 9).		VII. 94. 1	(VI. 3).
	I. 20. 4	(II. 3).		VII. 97. 2	(VI. 5).
	III. 10. 7	(II. 4).		VII. 106. 1	(III. 4).
	III. 20. 5	(VI. 1).		VII. 111. 1-2	(II. 5).
	III. 21. 7	(II. 5).		XI. 2. 29	(IV. 1).
	IV. 2. 7	(IV. 3).		XII. 1. 19	(I. 3).
	IV. 15. 10	(II. 7).		XII. 1. 29	(I. 3).
	V. 3. 1-6	(II. 5; VI. 1).		XII. 2. 6	(II. 5).
	VI. 4. 1	(II. 6).		XII. 12. 7	(III. 7).
	VI. 35. 1	(II. 3).		XIII. 1. 12	(II. 6).
	VI. 41	(II. 5).		XIII. 1. 59	(VI. 5).
	VI. 49. 3	(V. 6).		XIV. 2. 47	(VI. 5).
	VI. 53. 1	(VI. 5).		XIV. 2. 71	(IV. 2).
	VI. 53. 3	(I. 2).		XVIII. 2. 27	(II. 9).
	VI. 55. 3	(II. 4).		XVIII. 3. 6	(II. 5).
	VI. 88. 1	(VI. 3).		XVIII. 3. 7[1]	(V. 3).
	VII. 8. 1	(I. 5; II. 4).		XVIII. 4. 13	(II. 9).
	VII. 17. 2	(II. 4; IV. 1).		XVIII. 4. 28	(II. 5).
	VII. 25. 1	(I. 5; VI. 9).		XIX. 16. 1	(I. 5; II. 1).
	VII. 26. 2	(V. 2).		XIX. 17. 1	(III. 4).
	VII. 26. 3. *c*	(II. 2).		XIX. 52	(II. 5).[2]
	VII. 33. 1	(VI. 2. 5).		XIX. 55. 5	(II. 7).
	VII. 63. 1	(II. 1).		XIX. 59. 1	(II. 4; II. 8).
	VII. 67. 1	(I. 4; VI. 2, 9).		XX. 46. 3 od. 98. 2	(VI. 1).[3]
	VII. 73. 11	(II. 4).		XX. 127. 12	(V. 2).
	VII. 82. 4	(V. 3).			

[1] Wird *pāda* für *pāda* fast ganz zitiert.

[2] Nicht durch den Pratīka, sondern durch das Wort *kāmasūktena* angedeutet.

[3] Unsicher; der Pratīka lautet nur: *sa tvaṃ naḥ*; viele Ṛkverse fangen damit an.

Diese Liste gibt noch zu den folgenden Bemerkungen Anlaß. Buch xv der Vulgata wird in unserem Sūtra gar nicht zitiert. Nach Roths Untersuchungen soll es in der Paippalādasaṃhitā auch ganz fehlen. Von Buch xix der Vulgata, welches ebenfalls beinahe ganz der Paippalāda abgeht, ist mit Sicherheit nur eine Strophe im Sūtra nachzuweisen. Von den Totenliedern der Vulgata (Buch xviii), die in der Paippalādasaṃhitā nicht gefunden werden, finden wir einige Strophen zitiert. Möglich ist es, daß diese Strophen in dem uns abhanden gekommenen Pitṛmedhabrāhmaṇa wohl vorhanden waren (vgl. oben S. 195) und deshalb nicht *sakalapāṭhena* gegeben werden.

Als eine schwache Erinnerung an die Schule, der unser Sūtra angehört, ist wohl auch die Unterschrift desselben in der Berliner Hs. zu betrachten, die so lautet: *śrīmad guru atharvaṇācāryapippalāda-daśamyum ātharvaṇāya namaḥ* und etwas weiter: *iti śrautasūtraṃ śrīmadguru atharvaṇācāryapippalāyana samāpto 'yam* (sic!). Welche aber immer die Beweiskraft dieser Worte sein möge, es steht meines Bedünkens nach dem oben gesagten fest, daß unser Sūtra ursprünglich ein Sūtra der Paippalādas gewesen ist, das sich dem Gopathabrāhmaṇa anschließt, welches seinerseits höchstwahrscheinlich ebenfalls ursprünglich zu derselben Schule gehört hat. ‚Ursprünglich' sage ich, denn es sind noch zwei Punkte zu erörtern. Erstens nämlich wird im Vaitānasūtra an zwei Stellen, wie es scheint, auf das Prāyaścittasūtra Bezug genommen; Vait. 11. 6 lautet: *somarūpāṇy anudhyāyet*: ‚er (der Brahman) soll (jedesmal) nach (jeder Handlung) sich der Gestalten des Soma erinnern'. Diese *somarūpāṇi* nun werden alle im Prāyaścittasūtra (iii. 1—3), aufgezählt; vgl. auch Vait. 16. 5 und oben S. 202. Auch mit dem Gopathabrāhmaṇa berührt sich das Vaitānasūtra mehrere Male; viele Stellen stimmen wörtlich überein. An einer Stelle wird sehr bestimmt auf das Brāhmaṇa verwiesen, wo Vait. 17. 11 von dem *anubrāhmaṇinaḥ* die Rede ist.[1] Zwei Wege der Erklärung dieser Tatsache stehen uns offen: erstens kann man annehmen, daß das Vaitānasūtra nicht auf unser Brāhmaṇa und

[1] Vgl. *G. G. A.* 1900, S. 405.

unser Prāyaścittasūtra verweist, sondern auf allgemein atharvanische Überlieferungen, die auch im Brāhmaṇa und im Prāyaścittasūtra verarbeitet sind. Zweitens, und ich für meine Person würde dies für das Wahrscheinlichste halten, kann man annehmen, daß schon früh die Erinnerung an die ursprüngliche Herkunft und Zugehörigkeit des Brāhmaṇa und Prāyaścittasūtra verwischt ist und alle diese als zueinander gehörig betrachtet worden sind. Vielleicht waren das Brāhmaṇa und Prāyaścittasūtra, denen sich das Vaitāna ursprünglich angeschlossen hatte, schon früh verloren gegangen und durch die Texte der nahe verwandten Paippalādas ersetzt. Dafür ließen sich Analogien aus der Veda- und Sūtralitteratur beibringen: ich erinnere an die Tatsache, daß die Taittirīyakas ein Stück Ritual von den Kaṭhas übernommen haben (TBr. III. 10), das sie noch als Kāṭhakasūtram bezeichnen. So pflegen die Baudhāyanīyas das Ritual der Kaukilīsautrāmaṇī, welches ihren Ritualtexten abgeht, von den Āpastambins überzunehmen. Der modernen Kritik ist es vorbehalten geblieben den Nachweis zu liefern, daß jene Atharvantexte ursprünglich verschiedenen Śākhās angehören.

Detailuntersuchungen, wie die oben gebotenen, dürften vielleicht einiges Licht verbreiten über die noch in so manchem Punkte dunkle vedische Litteraturgeschichte.

Utrecht, Juni 1904.

Die Kohler-Peisersche Hammurabi-Übersetzung.[1]

Von

Dr. M. Schorr.

In Hofrat Grünhuts ‚Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart', Bd. XXI, S. 373—388 hat Prof. D. H. Müller eine ausführliche Rezension dieses Werkes geboten, wo hauptsächlich die juristische Seite desselben einer scharfen, aber wohlbegründeten Kritik unterworfen wird.

An mehreren eklatanten Beispielen wird von Müller der Nachweis geliefert, daß nicht nur der Zweck dieses Werkes nicht erreicht wurde: eine sowohl philologisch wie auch juristisch richtige Wiedergabe des Gesetzes zu bieten, sondern auch, daß durch die oberflächliche, ungenaue, oft falsche Übersetzung Peisers der Jurist Kohler irregeleitet wurde, und so das Werk das juristische Verständnis des Urtextes nicht gefördert, vielmehr erschwert und verdunkelt hat.

Indem nun bezüglich des juristischen Wertes sowohl der Übersetzung wie auch der Erläuterung und der Darstellung auf jene Rezension Müllers hier verwiesen wird, soll im folgenden hauptsächlich eine philologische Nachprüfung der Peiserschen Übersetzung gegeben werden. Dieselbe kündigt sich ausdrücklich als eine ‚wörtliche' an und daraufhin soll sie geprüft werden, wobei allerdings das ‚Sinngemäße' nicht zu Schaden kommen darf.

---

[1] *Hammurabi's Gesetz* von J. Kohler und F. E. Peiser. Bd. I. Übersetzung, juristische Wiedergabe, Erläuterung. Leipzig. Verlag von Eduard Pfeiffer. 1904. 146 S.

Prolog.

Kol. I 11. P.[1] übersetzt: ‚dem göttlichen Herrn des Rechts', folgt so der Lesung Scheils: ilu bêl kit-tu, die aber unrichtig ist, weil dann kit-tim (gen.) heißen müßte. Es ist vielmehr das Ideogramm N. LIL mit dem phonet. Komplement *ut*: bêlût (st. constr.) zu lesen d im Zusammenhang mit dem folgenden Vers zu übersetzen: ‚die öttliche: [il] determ.) Herrschaft über die Gesamtheit der Menschen.'[2]

Ibid. 12. kiššat ni-ši(g). P.: ‚die Knechtschaft der Menschen'. einer Note verweist P. auf § 117 (Kol. III *a* 63, 59, 69), woraus geblich die Bedeutung von *kiššatu* bestimmt werden kann. Doch weisen jene beiden Stellen absolut gar nichts. ‚Kiššatu' wird von ššûtu', pl. kiššâte (nach Analogie von ḫidûtu, pl. ḫidâte) auch ferner- ı durch die Del. HWB. 360 *b*, 361 *a* bestimmte Bedeutungsnuance terschieden werden müssen. Kann man denn etwa: pâḳid kiššat mê mit ‚der da beaufsichtigt die Knechtschaft des Himmels' ersetzen? ‚König der Knechtschaft' gibt auch logisch keinen chten Sinn.

Kol. II 23. še-mu [ilu] Šamaš da-num. So transkribiert Scheil und ersetzt: ‚favori de Šamaš, puissant', hingegen P. ‚der Günstling maš, des Richters', was aber grammatisch falsch ist, weil es nn *daianim* (vgl. Kol. XXIV *a* 85: da-a-a-nim) lauten müßte. Die bersetzung Scheils ist richtig, nur muß das letzte Wort ideo- aphisch DA. LUM (= dannum) transkribiert werden.

Ibid. 24–25. Das Original bietet išid ( ) Sippar und cht: (al) Sippar, wie Scheil transkribiert, und dem P. folgt. Es daher zu übersetzen: ‚der befestigt hat das Fundament von Sippar'.

Ibid. 48. Anm. 5 zu dieser Zeile trifft nicht zu. Ṣalûlu wird rchwegs AN. ŠUR geschrieben, AN ist also hier nicht charakte- stisch, um daraus Schlüsse für die Vergöttlichung zu ziehen.

Ibid. 63—65. mu-uš-te-iṣ-bi pa-ar-zi ra-bu-u-tim ša [ilu] Ninni. P.: er es umschließen ließ mit den großen Kapellen der Nanna' (s. auch

[1] P. = Peiser.

[2] Vgl. jetzt Ungnad, *Z. A.* xviii, 8, Anm. 2 und Harper zur Stelle.

Anm. 7). Diese Übersetzung ist wohl mehr erraten. Wort- und sinngemäßer ist die Übersetzung Delitzschs (in der Vorlesung): ‚der da befestigt die erhabenen Satzungen der Nanna'.

Kol. III 8. Zu ka-ad-ru-um vgl. jetzt Delitzsch in der *OLZ.* 1904, S. 93, wo die Lesung kadru (mit *d*) festgestellt wird.

Ibid. 11. mu-ri-iš übersetzt P. gegen seine Vorgänger: ‚der kultiviert', indem er es von erêšu (אָרַשׁ) ‚bebauen' herleitet. Davon müßte aber Part. II, 1 *murriš* lauten. Das Richtige bietet Winckler: ‚der erfreute', also St. שָׂמַח.

Ibid. 27—30. ša u-ša-ak-li-lu-šu e-ri-iš-*tum* il MA. MA. P.: ‚den sie (wer?) vollenden lassen den Wunsch Mamas'. Sowohl gegen P. als auch gegen Scheil: ‚objet de l'affection de Mama' spricht die Form, das Wort müßte *iršat* (st. konst.) lauten. Gegen Wincklers Übersetzung: ‚welchen erschuf die weise Ma-ma' wäre noch am wenigsten einzuwenden.

Ibid. 51. In Anm. 16 führt P. die Lesung *širîtim* an, was wohl ein Druckfehler sein mag, denn das Original (auch Scheil) bietet ganz korrekt te-ri-tim. Vielleicht liegt in têrêtim ein Wortspiel mit dem vorangegangenen Têlîtim, worin — wie Scheil schon erkannt hat — ein Gottesname steckt. Harper[1] übersetzt: ‚the favorite of the exalted god (oracle)'.

Kol. IV 4. mu-še eš-ki nu-uḫ-ši-im a-na ŠID. LAM. P.: ‚der ausgießen läßt Reichtum für Šitlam'. Besser: ‚der tränken ließ mit Überfluß Š.'. Zur Konstruktion mit *ana* vgl. Ungnad, *Z. A.* XVIII, 47 (§ 54).

Ibid. 11. mu-uš-pa-az-zi-ir. In der Anm. 2 zu dieser Zeile proponiert P. die eventuelle Ableitung dieses Wortes von basâru — Friedensbotschaft bringen — ‚nach den eigentümlichen Lautverwirrungen dieser Inschrift'. Es zeugt von einer oberflächlichen Prüfung des Lautbestandes dieses Textes, wenn P. von Lautverwirrung

---

[1] R. F. Harper, *The Code of Hammurabi.* Chicago. The University of Chicago Press. 1904.

›richt. Die Lautverwechselungen unterliegen ganz bestimmten egeln.[1] Jedenfalls kommt im ganzen Gesetzbuch — soweit ich ›he — nirgends *pa* = *ba* vor, so daß P.'s eventuelle Ableitung des ›igen Stichwortes von basâru hinfällig ist.

Ibid. 23. a-ša-ri-id šar ali. P.: ‚der thronberechtigte Stadtkönig'. ›as erste Wort ist zu frei übersetzt, *šar ali* muß aber als Pluralompositum gefaßt[2] und somit der ganze Satz: ‚der Führer der tadtkönige' übersetzt werden.

Ibid. 46. P. übersetzt: ‚der Knecht, dessen Werke ...', indem · blind der Transkription Scheils: *ardu* folgt, während das Original ar und deutlich *ša* bietet.

Ibid. 53. mu-še-bi ki-na-tim. P.: ‚der schuf Familien', also ›n ‚kinâtu-Gesinde'. Im Kontext mit dem Folgenden wäre wohl ›sser: ‚der ausstrahlen läßt Wahrheit' (pl. von kittu).[3] Der Geauch des Plurals (fem.) für Abstrakta ist, wie schon längst bekannt, ch sonst im Assyrischen belegt; vgl. ši-kin ḫi-da-a-ti u ri-ša-a-ti ›b. IV 9, ferner in unserem Texte (§ 117) ki-iš-ša-a-tim (Z. 59) ‚Botißigkeit'. Vgl. im Hebr.: צְדָקוֹת, מִישָׁרִים.

Ibid. 62. u-šu-bi-u me-e [il] Ninni. Gegen Scheil: ‚a glorifié les ›ms de Ninni'[4] übersetzt P., indem er das zweite Wort *šib-e* liest: er glänzen ließ den Zeugen der Ninni'. Die Unmöglichkeit dieser ›sung hat schon Müller aus graphischen Gründen in der ge›nnten Rezension S. 384 nachgewiesen. Was soll übrigens der Sinn eser Übersetzung sein?

Die Gesetze.

§ 1—2.

Kol. V 28. ne-ir-tam. P.: ‚Zauberprobe', während ki-iš-bi (Z. 34) it ‚Verfluchung' übersetzt wird; beides ist willkürlich. *Nêrtu* und

[1] Vgl. Ungnad, *Z. A.* xvii, 354 ff.

[2] Ungnad, *Z. A.* xvii, 362.

[3] Ähnlich übersetzt auch Harper, l. c. S. 7.

[4] me e faßt Scheil als Plural des sumer. MU = šumu ‚Name'. Vgl. auch 185, Z. 33: i-na ME-e-šu ‚auf seinen Namen'.

kišpu sind, wie schon Scheil auf Grund von Tallquist, III 85, VIII 16 festgestellt hat, zwei Grade der Zauberei. Ansprechend ist Müllers Zusammenstellung des Wortes nêrtu mit arab. نحر ‚schlachten', also ‚Tötung (durch Zauberei)'.

Nach P.'s Übersetzung ist der Sinn dieser beiden ersten Gesetze konfus, zum Teil einander widersprechend. Den richtigen Sinn hat Müller in seinem Werke wiedergegeben, was jetzt auch Kohler zugibt.[1]

Id-da-ak wird hier und überall weiter von P. ungenau ‚er soll sterben' übersetzt, während es ‚er soll getötet werden' bedeutet. Auch in den biblischen Strafgesetzen heißt es fast immer: יוּמָת und nicht יָמוּת.

§ 3.

Kol. V 57 ff. a-na ši-bu-ut ṣa-ar-ra-tim u-zi-a-am-ma.[2] P.: ‚wider die Zeugen Lügen vorbringt' — so der unrichtigen Transkription Scheils ši-bu-tu folgend. ûṣiam-ma ist Prät. I, 1 und kann nur intransitive Bedeutung haben. Die transitive Form für ‚vorbringen' müßte lauten *ušêṣi* oder *uštêṣi* (vgl. Kol. VIII 46). Die beiden Nomina aber können nur als Status-Konstruktus-Verbindung gefaßt werden, daher ist zu übersetzen: ‚Wenn jemand zur Zeugenschaft der Feindseligkeit (Lüge) auftritt'. Vgl. hebr. עֵד שָׁקָרִים Prov. 12, 17.

§ 4.

Kol. VI 1 ff. šum-ma a-na ši-bu-ut šeïm u kaspim u-zi-a-am. P.: ‚Wenn er den Zeugen Korn oder Geld gebracht hat' — das ist Unsinn. In der Anmerkung gibt P. die richtige Übersetzung nach Delitzsch. Auch Müller a. a. O. hat das Richtige getroffen.[3] Von der richtigen Empfindung geleitet, hat auch Kohler Delitzschs Übersetzung in seiner juristischen Wiedergabe verwertet. In allen bisherigen Ausgaben des Gesetzbuches werden § 3 und § 4 nach

[1] *Deutsch. Littz.* 1904, S. 299 ff.

[2] Bei Scheil irrtümlich: u-*uz*-zi-am-ma.

[3] Dagegen übersetzt Harper wiederum falsch: ‚If a man (in a case) bear witness for grain or money (as a bribe)' (!).

Scheil getrennt, was aber unzulässig ist, denn beide Paragraphen gehören eng zueinander, ebenso §§ 23—24, 35—36, 62—63, 138—140, 142—143, 146—147, 151—152, 186—187 und mehrere andere, überall dort, wo in mehreren Absätzen von demselben Rechtssubjekte mit Rückbeziehung auf die Hauptbestimmung die Rede ist.

§ 5.

Kol. VI 17. u-ka-an-nu-šu-**ma**. P.: ‚wenn man ihn davon überwies'. Man sieht, wie der Sinn des Textes P. hier dazu gedrängt hat, *ma* temporell, resp. konditionell zu fassen, was ihm auch sonst einigemal passiert, ohne daß er aber die prinzipielle Bedeutung dieser Partikel für die präzise juristische Wiedergabe des Textes, wie sie Müller a. a. O. 252 ff. überzeugend nachgewiesen hat, geahnt hätte.

Ibid. 21. a-du 12-šu. P. übersetzt hier und überall, wo *adu* mit einer Zahl vorkommt, dieses Wort durch ‚samt'. Das ist absolut falsch, denn *adu* ist das Multiplikationszeichen, wie aus den Senkereh-Tafeln (IV R 40) unzweifelhaft hervorgeht und ebenso aus einigen Berliner Tafeln.[1] Vgl. besonders auch: sibitti šunu, sibitti šunu, *si-bit a-di šina* šunu,[2] was doch nur ‚sieben zweimal = 14' bedeuten kann. Nicht minder evident ist die multiplikative Bedeutung des a-du (oder a-di) aus § 169, Z. 33, wo a-di[3] šinîšu nicht anders als ‚zweimal', ‚zum zweitenmal' gefaßt werden kann. Von welcher Wichtigkeit übrigens die Interpretation dieses Wörtchens für die Erkenntnis des Geldstrafsystems in unserem Gesetzbuche ist, ersieht man aus den scharfsinnigen Ausführungen Müllers, l. c. 81 ff.

Ibid. 23. **u** i-na pu-uḫ-ri-im. P.: ‚aber aus der Versammlung...'. Zunächst ist richtiger: ‚in der Versammlung, öffentlich'. u = ‚aber' gibt hier gar keinen Sinn, denn die Enthebung vom Richteramte

---

[1] Nach einer freundl. brieflichen Mitteilung von Dr. Messerschmidt in Berlin.

[2] *Cuneif. Texts*, XVI, pl. 15, Kol. V 57.

[3] Ungnad in *Z. A.* XVIII, 38, Anm. 2 will im Original ein etwas verwischtes *na* sehen, also a-na, was aber sicher unrichtig ist, wenn man genau *na* und *di* graphisch überall vergleicht. Auch Harper bietet *di*.

bildet keinen Gegensatz zur zwölffachen Geldstrafe, es muß dah[illegible] ‚auch' (mit Betonung!) übersetzt werden. Die prägnant juristisch[illegible] Bedeutung dieser Kopula im Sinne einer Steigerung hat Müll[illegible] über allen Zweifel klar a. a. O. S. 246 nachgewiesen.

Ibid. 30. u-ul uš-ta(!)-ab. In Anm. 5 zu dieser Zeile erach[illegible] P. die sicherlich als leicht erklärlicher Schreibfehler anzusehen[illegible] Form für gesichert durch Kol. VIII*a* 80, wo angeblich uš-ta-am-[illegible] stehen soll, und knüpft daran Schlüsse bezüglich dieser unm[illegible] lichen Verbalform. Indes steht an der herangezogenen Stelle g[illegible] deutlich und unzweifelhaft uš-ša-am-ma, was regelrechtes Präs. I, 1 ist und somit die Bemerkung P.'s hinfällig macht. Wenn P. dort das Original eingesehen hat und nicht blind der irrtümlichen Transskription Scheils gefolgt ist, muß man seine Anmerkung unbegreiflich finden.

§ 9.

Den Unterschied zwischen einer bloß wörtlichen und einer wörtlichen, aber auch sinngemäßen Übersetzung möge man durch Vergleichung der Wiedergabe dieser sehr komplizierten Bestimmung bei P. einer- und bei Müller anderseits abschätzen.

§ 13.

Kol. VIII 16, 18. da-a-a-nu . . . i-ša-ak-ka-**nu**-šum-ma. P.: ‚soll der Richter den Termin festsetzen'. Aus der Verbalendung ersieht man, daß *daianû* als Plural zu fassen ist,[1] und daß hier also von einem Richterkollegium die Rede ist, ebenso Kol. VII 27, XII*a* 15, XIII*a* 19, XIV*a* 34, es muß also überall an diesen Stellen ‚die Richter' übersetzt werden. Der Form daianû (pl.) entspricht auch aḫ-ḫu § 166, Z. 61 mit folgendem Plural des Verbs, ebenso § 179, Z. 41: aḫḫûša ul ibaggarûši. Der Genetiv Plur. liegt vor Kol. VI 28: da-a-a-ni, ebenso V*a* 31, XII*a* 13, XIV*a* 29. Im ganzen Gesetzbuch ist nirgends von einem einzelnen Richter die Rede, sondern von mehreren, was darauf hinweist, daß alle rechtlichen

[1] Zur Pluralendung û vgl. Del. *Gramm.* S. 183.

Angelegenheiten von einem Richterkollegium (drei Richter?) beurteilt wurden, was auch durch die zahlreichen rechtlichen Urkunden aus dieser Zeit bestätigt wird.[1]

§ 25.

Kol. IX 57. nu-ma-at. P. läßt das Wort unübersetzt, Scheil: ‚le bien', ebenso Müller: ‚Besitz' und Harper: ‚furniture', doch die Etymologie des Wortes wird von keinem berührt. Ich möchte eine Vermutung wagen, indem ich das Wort von einer Wurzel אום herleite. Mit dem Präfix *m* und der Femininendung muß ein von diesem Stamm gebildetes Substantiv nach dem Barthschen Lautgesetz[2] *nûmtu*, entstanden aus *ma-ûm-tu **na-ûm-tu ***nu-ûm-tu,[3] der stat. konstr. *nûmat* lauten. Etymologisch und formell würde es ganz dem hebr. מְאוּמָה entsprechen, während anderseits auch die Bedeutung *quidquam* wie im Hebräischen auch hier gut passen würde. Somit hätte מְאוּמָה mit ass. *mimma* nichts zu tun, und würde mit dem Worte מום zusammenhängen,[4] das Olshausen vom Stamme אום = חום ‚schwarz sein' herleitet, und zu dem er auch מְאוּמָה stellt, in der Bedeutung ‚ein Fleckchen' wie das franz. point.[5] Der kurze Vokal in der ersten Silbe (nu-ma-at) bildet keinen Einwand, weil auch sonst im Kod. Ham. die Länge des Vokals nicht immer ausgedrückt wird.

Ibid. 62. il-te-**di**. So bietet das Original, was Scheil schon mit Recht als Schreibfehler für il-te-*ki* ansieht.

In Anm. 1 zu dieser Zeile vermutet P., daß *iltedi* als kontrahiert für *iltamadi* gedacht werden könnte, daß man dann für *numat* eine Bedeutung etwa wie ‚Harem' annehmen müßte, was besser im Kontext passen würde. Dagegen ist nun folgendes einzuwenden:

---

[1] Vgl. Meissner, *Altbab. Privaturkunden*, Nr. 43 u. a.

[2] Barth, *Nominalbildung*, S. 234.

[3] Wegen des folgenden Labials übergeht *na* in *nu* (*ibid.* 233).

[4] Hiob 31, 7 geschrieben: מְאוּם. Interessant ist das Wortspiel in Numeri Rabbah C. 7 (ed. Wilna, S. 40 unten) in der Interpretation von II Reg. 5, 20: מְאוּמָה אָמַרְתָּ וּמוּמוֹ אַתָּה נוֹטֵל.

[5] Olshausen, *Hebr. Gramm.* § 205 (nach Gesenius, *WB.* S. 415).

1. Wohl wäre es an und für sich möglich, daß im Inlaut der labiale Nasallaut *m* auch dort als labialer Spirant *v* ausgesprochen wurde, wo ihm im Hebr. ein *m* entspricht, wie z. B. na'-i-ri (VR. 46, 43 *b*) = נָמֵר ‚Panther', u-šat-vi-iḫ und u-šat-iḫ (VR. 65, 5 *b*) von der Wurzel tamâḫu, das sicher mit hebr. חָמַד verwandt ist.[1] Allein in unserem Text kommt die Form il-ta-ma-ad (Kol. IX *a* 69) ausdrücklich vor, u. zw. mit *ma* im Inlaut und nicht mit 𒀀𒉺 = va, wie z. B. Kol. XXV *a* 78: a-𒀀𒉺-a-tim = a-va-a-tim geschrieben, woraus klar hervorgeht, daß das Wort auch mit *m* gesprochen wurde und daß eine kontrahierte Form iltedi aus *il-ta-va(ma)-di für die Hammurabizeit unmöglich anzunehmen ist.

2. Der überhängende Vokal *i* am Ende des Verbums in Hauptsätzen, der wohl in assyrischen Texten nicht selten vorkommt,[2] müßte auch sonst in unserem Texte Analogien haben. Nun ist die einzige Stelle dafür im ganzen Gesetzbuch Kol. IX 34: êkallu i-pa-aṭ-ṭa-**ri**-šu, was Ungnad mit Recht als Schreibfehler, entstanden aus einer Dittographie durch Z. 26 und 32, ansieht,[3] ebenso wie Kol. IV 15—16: šu-ba-ti-*ši-in* in nu-uḫ-*ši-in* = nuḫšim. Hieher gehört auch Kol. XI 61: il-te-**di** (l. ḳi), veranlaßt durch id-**di**-nu in der vorangehenden Zeile, ebenso Kol. XI *a* 31: a-**ta** (l. bi)-*ša*, verschrieben durch das vorangehende še-ri-iq-**ta**-*ša*. Man wird also bei der Lesung *ilteḳi* bleiben und ‚irgend etwas wegnimmt' übersetzen müssen.

§ 26.

Kol. IX 69—X 1. a-la-ak-šu ga-bu-u. P.: ‚seinen ganzen Weg'. Das verstößt gegen die Grammatik und gegen den Sinn. Erstens heißt ‚ganz' überall im Bab.-Ass. *gabbu* und nicht gabû, zweitens müßte es nach dem sonstigen Gebrauch in unserem Texte *gabbam* (Kasusvokal mit Mimation) lauten. In der Anmerkung gibt P. die richtige Übersetzung ‚dem . . . befohlen ist', also ḳa-bu-u (Perm., Relativform). Es ist überhaupt merkwürdig, daß oft die falsche Über-

[1] Vgl. Del. *Gramm.* S. 104, 114.

[2] Del. *Gramm.* S. 254.

[3] *Ztschr. f. Ass.* xvii, S. 364.

tzung im Texte, während die richtige, sei es die eigene oder nach deren, von P. in der Anmerkung angeführt wird.

§ 27.

Kol. X 22—23. i-li-ik-šu it-ta-la-ak. P.: ‚übernimmt seine Lasten', hlich richtiger wäre ‚die Verwaltung'.[1]

§ 30.

Ibid. 68. u-ul i-na-ad-di-iš-šum. P.: ‚sollen die ihm nicht gegeben rden'. Sprachlich richtiger wäre ‚soll er ihm nicht geben'. Inad-a (Präs. I, 1) und innaddin (Präs. IV, 1) müssen genau auseinander-halten werden, wenn die Übersetzung eine ‚wörtliche' sein soll.

Kol. XI 4. šu-**ma** muß prägnant ‚er selbst' übersetzt werden, enso § 31, Z. 11.

§ 33.

Kol. XI 40. NU. TUR ist phonetisch labuttû (HWB 373) zu sen und bedeutet wahrscheinlich ‚Vorsteher, Präfekt'.

Ibid. 43. u lû. P.: ‚und', während es überall ‚oder' bedeutet. ür den Sinn ist das doch nicht gleichgiltig.

§ 39.

Kol. XII 32. ša i-ša-am-mu-ma i-ra-aš-šu-u. P.: ‚welches er ge-auft oder (sonstwie) erhalten hat'. Für ‚oder sonstwie' gibt der ext keine Handhabe. Die richtige Fassung des *ma* verdeutlicht en Sinn: ‚das er, indem er es kauft, besitzt', d. h. durch Kauf als igentum besitzt.

§ 40.

Ibid. 39. Die Fassung des Zeichens, das sonst *aššatu* gelesen ird, als *šumma*, wofür aber keine Begründung gegeben wird, rdert nicht das Verständnis dieser dunklen Bestimmung.

---

[1] Vgl. Müller in *Zschr. f. öff. Recht*, Bd. XXXI, 380, wo aber der Hinweis auf 178, Z. 81 auf einem Irrtum beruht: i-li-ḳu-ma stammt von laḳû ‚nehmen', nicht n alâku, weil es dann *illakû* heißen müßte.

§ 41.

Ibid. 49 ff. Die Übersetzung dieses Paragraphen, die P. im Anschluß an die von Delitzsch gegebene Erklärung der zwei Wörter: u-bi-iḫ (St. פּוּח) ‚eintauschen' und ni-ip-la-tim als Plural von nîpiltu (אֹפֶל) ‚Gegenleistung' gegeben hat, ist ohne Zweifel die einzig richtige.[1]

Nur ist das kleine û in Z. 60 nicht mit ‚aber', sondern ‚auch' als Steigerung wiederzugeben, ebenso § 43 (Kol. XIII, Z. 11), wo Kohler instinktmäßig ‚außerdem' mit Recht hinzufügt, so auch § 44, Z. 32.

§ 44.

Kol. XIII 22. a-aḫ-šu id-di-ma. Diese zwei Worte läßt P. unübersetzt, gewiß aus Versehen, dann scheint er aber seine Übersetzung nicht revidiert zu haben. Es ist also zu ergänzen: ‚nachlässig war'.

§ 46.

Ibid. 49. u lû. P.: ‚sondern'. Das ist natürlich falsch und verdunkelt den Sinn des ganzen Paragraphen, der mit dem vorigen inhaltlich eng verknüpft ist. Die richtige Übersetzung bietet Müller.

Ibid. 56. a-na ap-ši-te-im. P.: ‚gemäß dem Wachstum'. In Anm. 2 vermutet P., daß das Wort eine Femininform von abšênu ist (s. HWB. s. v.), was möglich wäre. Sollte man es aber nicht (trotz des a) als Plural von *epištu*, pl. epšêti (vgl. Kol. XV 41 ip-še-tim) im Sinne ‚Ertrag' (des Feldes) fassen dürfen, ganz so wie im Hebr. מַעֲשֶׂה von der Saat gebraucht wird; vgl. בְּכוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ Ex. 23, 16, כִּחֵשׁ מַעֲשֵׂה וַיִת Hab. 3, 17?

§ 47.

Ibid. 63. eqlam e-ri-ša-am iq-ta-bi. P.: ‚über die Bebauung (?) des Ackers spricht'. Sprachlich unzulässig gibt diese Übersetzung auch keinen rechten Sinn, denn was soll eine solche vage Ausdrucksweise besagen? Auch alle übrigen Übersetzungen, die ungefähr alle Scheil: ‚a chargé (un autre) de labourer le champ' folgen, sind unrichtig, weil eben das akzentuierte Hauptwort ‚einen anderen' im

[1] Auch Johns faßt so diese Stelle, wie ich aus Müller, *Gesetze Hamm.*, S. 95, Anm. 3 ersehe.

Texte nicht steht und willkürlich ergänzt wird. Der Satz könnte in dieser Form nicht anders lauten als ‚das Feld zu bebauen befiehlt', was aber im Kontext nicht gut paßt. Kohler hat kraft seines juristischen Empfindens richtig den Sinn wiedergegeben: . . . . ‚und weigert er sich, es weiter zu bebauen'.[1]

Wo steckt aber das Wort ‚sich weigern'? Ich vermute im Worte iq-ta-bi, das mißverstanden wurde. Es ist iq-ta-**pi**[2] zu lesen, von einem Stamm קפא herzuleiten, den wir im Arab. in قَفَعَ ‚s'abstenir' (Belot) und im Neuhebr. in der Phrase: (Pesach. 118 *a*) אין הק"בה מְקַפֵּחַ שָׂכָר כָּל בְּרִיָה in der Bedeutung ‚vorenthalten' wiederfinden. Also ist zu übersetzen: ‚das Feld zu bebauen sich zurückhält, sich weigert'.

Ibid. 64 ff. be-el eqlim u-ul u-up-pa-aṣ (z, s?) ir-ri-su-ma. P.: ‚soll der Herr des Ackers nicht nachgeben (?) seinem Bauern'. Die etymologische Herkunft des Verbums *uppaṣ*, für das man einen Stamm נפץ (oder אפץ) ansetzen müßte, ist bis nun unerklärt geblieben, und ebenso ist die Bedeutung nur erraten. Der Sinn erfordert allerdings die Bedeutung ‚nachgeben'. Wenn aber Peiser *irrisuma* als Substantiv zum vorangehenden Satz zieht, so verstößt das gegen die von Müller nachgewiesene syntaktische Hauptregel in den Gesetzen, daß sowohl in einfachen Sätzen wie auch im Satzgefüge das Verbum immer ans Ende gestellt, niemals aber das Objekt dem Verbum nachgestellt wird.[3] Es ist vielmehr irrisu-ma als selbständiger Satz zu fassen und zu übersetzen: Er (der Pächter) muß es bestellen (betonendes ma!).[4]

---

[1] In Nr. 5 der *OLZ.* S. 164 kommt auch P. neuerdings in der Polemik über diesen Paragraphen gegen Müller zum Schluß, daß die Erklärung des Bauern im Vordersatz ‚nur eine Weigerung des Bauern sein kann, weiter zu arbeiten, da er sein Auskommen nicht gefunden hat'.

[2] Für bi = pi brauchen wohl keine Belege aus dem Kodex und sonst aus den Texten dieser Zeit angeführt zu werden. Vgl. nur Kol. xv 18: bi-tum ib-bi-tu-u = pi-tum ip-pi-tu-u. St. פחח.

[3] Müller, *Die Gesetze Hammur.* S. 258. Ungnad faßt gleichfalls *irrisuma* falsch als Objekt auf (*Z. A.* xviii, 51), das zweite dort angeführte Beispiel beruht auf einer irrtümlichen Konstruktion. Es ist dort (Kol. VII *a* 48) ḫarranšû zum folgenden Satz zu ziehen, wie Müller und Harper richtig verbinden.

[4] Der Einwand P.'s (*OLZ.* l. c.), daß es als Verbum i-ir-riš heißen müßte, ist nicht stichhältig. Wohl geht dieser Vokal i in der iii. Pers. Präs. i, 1 den

Doch der Sinn dieser Bestimmung wird erst klar durch die Phrase: ma-na-ḫa-ti-šu la il-lu-u (Z. 61—62), die sowohl Scheil: ‚à sa ferme il n'est pas allé', wie auch die späteren Übersetzer mißverstanden haben, während P. das Richtige (mit Fragezeichen) ungefähr erraten hat. Auf die genaue Bedeutung des Wortes *manaḫtu* führt § 49, Z. 41 ff. u ma-na-ḫa-at e-ri-ši-im a-na damgari i-na-ad-di-in, wo die Bedeutung ‚Mühe, Kosten' sich geradezu aufdrängt. Das Wort stammt von *anâḫu* ‚seufzen', das im Ass. auch die spezielle Bedeutung ‚sich mühen' hat (HWB. s. v.), das Substantiv lautet regelrecht mânaḫtu, pl. mânaḫâte ‚Bemühungen, Kosten'. Das Verbum *il-lu-u* ist Plural und die ganze Phrase muß übersetzt werden: ‚weil seine Bemühungen nicht aufgegangen sind (nicht gelungen sind, keinen Erfolg hatten)'. Ganz im selben Sinne wird עלה im Neuhebräischen gebraucht: לֹא עָלְתָה בְּיָדוֹ ‚es ist ihm nicht gelungen'[1] (vgl. Lewy, *Nhbr. WB.* s. v.). § 47 ist also im Zusammenhang so zu übersetzen: ‚Wenn der Pächter, weil im ersten Jahre seine Bemühungen keinen Erfolg hatten, das Feld zu bestellen sich weigert, braucht[2] der Herr des Feldes nicht nachzugeben. Er (der Pächter) muß es bestellen. Nachdem sein (des Besitzers) Feld bestellt worden ist, erhält er von der Ernte das Getreide, gemäß seinen Verträgen.' Trotz der unklaren Übersetzung P. hat Kohler den Sinn richtig wiedergegeben. Der Einwand Müllers:[3] ‚Daß Jemand auf dem mit ihm

---

Verben primae א in unserem Texte als Präformativ zumeist voran, doch findet sich z. B. von akâlu sowohl i-ik-ka-al (Kol. XIII*a* 1 u. a.) wie auch i-kal (geschr. ni-kal Kol. XV*a* 13). Somit könnte auch ir-ri-iš neben i-ir-ri-iš stehen. Vgl. auch i-la-ka (Präs.) Kol. XXVI*a*, Z. 100.

[1] Vielleicht ist darnach auch Jer. 8, 22 zu erklären: כִּי לֹא עָלְתָה אֲרוּכַת בַּת עַמִּי.

[2] Nur so kann hier übersetzt werden, gleich wie § 136 (Kol. VI 72): a-na mu-ti-ša u-ul i-ta-ar ‚zu ihrem Ehemanne braucht sie nicht zurückzukehren'. Vgl. Ungnad, *Z. A.* xvii, 375 (§ 16). Zu den dort angeführten Beispielen für das Präs. mit der Bedeutung ‚dürfen' sei noch genannt: Kol. VII*a* 12: mu-ut li-ib-bi-ša i-iḫ-ḫa-az-zi ‚der Mann ihres Herzens darf sie heiraten', ebenso Kol. XII*a* 36: i-na ap-lu-tim i-na-sa-aḫ ‚er darf ihn aus dem Sohnesverhältnis stoßen', ebenso Kol. XV*a* 94 ff. u. a. m.

[3] Grünhuts *Zschr. f. öff. Recht*, xxxi, 378.

geschlossenen Vertrag bestehen darf, braucht doch nicht erst durch ein Gesetz ausgesprochen zu werden!', ist nicht stichhältig, weil nach unserer Auffassung des Textes der Pächter einen sehr begründeten Anlaß hätte den Vertrag zu lösen, nachdem seine Arbeitsmühe sich nicht gelohnt hatte, und es ist ganz im Geiste des Hammurabigesetzes das Interesse des Großgrundbesitzers gegen das des Pächters zu wahren (ebenso § 45), trotz der frommen Versicherung im Prolog, das Gesetz bezwecke: ‚dannum enšam ana lâ ḫabâlim (Kol. I 37 ff.).'

§ 48.

Kol. XIV 11—12. šeam .... u-ul u-ta-ar. P.: ‚und (in diesem Jahre) .... Korn nicht gibt'. Diese Übersetzung, die obigen Satz zum Vordersatz, noch von *šumma* abhängig, hinaufzieht, ist ein schwerer grammatischer Verstoß. Erstens steht in allgemein giltigen (juristischen) hypothetischen Sätzen nach *šumma* — was schon Delitzsch in seiner Grammatik festgestellt hat[1] — immer das Präter., niemals das Präsens, was unser Gesetz fast ausnahmslos[2] bestätigt; es müßte also *utîr* heißen. Zweitens wird im ganzen Gesetzbuch in Hauptsätzen nur die Negation la, in Prohibitivsätzen dagegen nur *ul* mit folgendem Präsens gebraucht.[3] — Infolge dieser falschen Übersetzung hat auch Kohler den Sinn ganz mißverstanden. Das Feld ist nicht in den Händen des Gläubigers, sondern in denen des Schuldners, und nicht der Nutzpfandgläubiger ‚braucht sich die Mißerntejahre nicht anrechnen zu lassen' — das wäre doch ein wenig

[1] S. 359.

[2] Die Ausnahmsfälle, wo nach *šumma* Präsens vorkommt, möchte ich in Anlehnung an Ungnad (*Z. A.* xvii, 374—376, § 14 u. 17) folgendermaßen formulieren: *a*) bei den Vv. *baši* und išû (§§ 48, 51); *b*) wenn im Vordersatz bloß von einer beabsichtigten, nicht von einer vollzogenen Handlung die Rede ist (§ 122, Kol. IV*a* 31 ff.; § 30, Kol. X 67; § 129, Kol. V*a* 50 ff.). In allen diesen Fällen muß das Präsens mit ‚wollen, beabsichtigen' wiedergegeben werden.

[3] Die Klassifikation der Negationspartikel bei Ungnad, l. c. S. 56 scheint mir nicht ganz einleuchtend. So ist in Abs. 4 *ul* sicher prohibitiv zu fassen, also: ‚du sollst nicht mein Vater sein'. Jedenfalls kommt in den Gesetzen im Nachsatz niemals *lâ*, im Vordersatz nirgends *ul* vor.

zu grausam — sondern im Gegenteil nimmt das Gesetz den Schuldner in Schutz, indem ihm die Tilgung der Schuld für ein Jahr prolongiert wird und auch (û!) die Zahlung der Zinsen für dieses Jahr entfällt.

Infolge desselben grammatischen Fehlers im § 49, Z. 36 und § 50, Z. 53, wo beidemal das Präsens i-li-ḳi-ma zum Vordersatz des Bedingungssatzes gezogen wird, hat Peiser auch hier den Juristen Kohler irregeleitet, so daß die ganze Gesetzgruppe § 48—52, die eine geschlossene Einheit bildet, dem Sinne nach verdunkelt und unverständlich wurde.

§ 52.

Dieser Paragraph hängt mit den vorigen, von § 48 angefangen, eng zusammen und handelt vom Nutzpfand, das in Händen des Gläubigers ist. Kohler faßt diese Bestimmung als selbständig, vom Pächter (im allgemeinen) handelnd auf, registriert sogar in der ‚Darstellung'[1] die § 45, 52 als zueinander gehörig, übersieht aber, daß sie dann ein und dasselbe aussagen, und einer von beiden dann überflüßig ist.

§ 53.

Kol. XV 8—9. a-na [kâr]-šu du-[un-nu]-nim. P.: ‚bei der Verstärkung seines Deichs'; ana mit folgendem Infinitiv heißt aber ‚damit, um' und es ist zu übersetzen ‚um seinen Deich zu verstärken' (faul war).

§ 56.

Kol. XV 41. ip-še-tim. P.: ‚Vorbereitung', besser ‚Ertrag'; vgl. oben die Anmerkung zu § 46.

§ 64.

Kol. XVI 66. ši-it-ti-in. Anm. 4 zu dieser Zeile bemerkt P.: šittin = שִׁתִּין, das *n* wie bei den Moabitern (Mesastein). Diese Form ist nicht babylonisch, sondern ‚kanaanäisch', also Einfluß der ‚ka-

[1] L. c. S. 112 (§ 6).

naanäischen' Eroberung. Für diese Behauptung, daß die Form šittîn nicht babylonisch ist, ist P. den Beweis schuldig geblieben. Was läßt sich eigentlich gegen diese Form als babylonisch einwenden? Wir finden im Babyl.-Assyr. beide Formen: *šitta* neben *šit-tîn*.[1] Sowohl šinâ (m.) wie šittâ sind Abkürzungen, aus šinâni, šintâni entstanden. Im Assyrischen hat sich sonst der Dual nicht erhalten, doch wird die Pluralendung â, die hauptsächlich bei den paarweise vorhandenen Körperteilen sich findet, wie birkâ, înâ, šêpâ, šaptâ (Del., *Gr.*, § 67, 4) als ein Überrest der Dualendung -âni, -tâni, die auch in šinâ, šittâ zum Ausdruck kommt, angesehen werden dürfen.[2] Die Form *šittîn* hat sich regelrecht aus ursprünglichem *šintâni — šintân — šittân zu šittîn (Del., *Gr.*, § 32 α) entwickelt. Sie ist vom Standpunkt der babylonischen Sprache ganz einwandfrei und läßt keineswegs irgend welche Schlüsse auf kanaanäischen Einfluß zu.

§ ca. 66.[3]

Rm. 277, Kol. II 11—12. (11) damgaru šu-u (12) u-ul im-maag-ga-ra. P.: ‚dieser Geldmann aber nicht einverstanden ist'. Auch hier ist dieser Satz von P. falscherweise trotz der prohibitiven Negation und trotz des Präsens zum Vordersatz gezogen, und dadurch ist der Sinn der Bestimmung entstellt worden, die Kohler natürlich falsch wiedergibt. Es ist zu übersetzen: „. . . So darf der Kaufmann nicht willfahren.' Dieser Paragraph ist ein Pendant zu § 49, resp. auch § 50, mit dem er inhaltlich und fast wörtlich übereinstimmt, mit dem Unterschiede, daß es sich dort um ein Feld, hier um einen Garten handelt. In beiden Bestimmungen wird dem Gläu-

---

[1] Vgl. šit-ta (Nimr. Ep. Kol. II 16) neben šit-tin (N. E. Kol. II 1 = KB. VI 118 1). III, Rawl. 59, Nr. 15 lautet eine Glosse zu II-šu = ši-tin-šu (s. KB. VI 484 unten).

[2] Vgl. auch Scheil-Fossey, *Grammaire assyr.* § 135—136.

[3] Es sind dies die von Meissner (*BA.* III, 501—4) publizierten Fragmente aus der Bibliothek Assurbanipals, die von Scheil als hieher gehörig zuerst erkannt wurden.

biger verboten selbst auf direkte Proposition des Schuldners, wenn die Schuld in Naturalien abgeliefert wird, denselben wucherischerweise zu übervorteilen. Kapital und Zinsen ‚gemäß der Darlehensurkunde' darf er sich von der Ernte in Abschlag nehmen, der Rest auf dem Felde, resp. im Garten, gehört dem Eigentümer, d. h. dem Schuldner. Das ist der einzig mögliche Sinn dieser Bestimmung, die den Schuldner gegen okkasionelle Ausbeutung des Gläubigers in Schutz nimmt.[1]

§ 102.

Kol. I *a* 17. Kaspam a-na ta-ad-mi-iq-tim. P.: ‚Geld zur freien Verfügung'. *ana tadmiqtim* heißt nicht ‚zur freien Verfügung', sondern ‚um eine Gunst, eine Gefälligkeit zu erweisen', d. h. zinsenfrei. Die ungenaue Übersetzung dieser zwei Worte hat auch Kohler irregeleitet, der übersehen hat, daß dieser Paragraph nicht mit dem Vorangehenden in Verbindung steht, sondern einen ganz neuen Fall (zinsenfreies Darlehen) statuiert.

§ 105.

Ibid. 53—54. a-na ni-ik-ka-az-zi-im u-ul iš-ša-ak-ka-an. P.: ‚(darf das . . Geld) zum Vermögen nicht niedergelegt werden'. Hätte P. hier präziser ‚darf das Geld auf (seine) Habe (Konto) nicht gesetzt werden' übersetzt, dann hätte er Kohler eine fatale Sinnentstellung erspart.

§ 106.

Ibid. 61—63. i-na ma-ḫar i-lim . . . u-ka-an-ma. Letztere Form ist Präs., darf also nicht — wie P. es tut — zum Vordersatz gezogen werden, sondern es muß heißen: ‚soll (dieser Kaufmann) vor Gott ihn überweisen'.

Ibid. 66. a-du 3-šu. Nicht ‚samt dem Dreifachen', sondern ‚dreifach' (s. Anm. zu § 5 oben), ebenso Kol. II *a* 12 ‚zwölffach'.

---

[1] Es ist zu verwundern, daß Müller, der § 49 richtig übersetzt und S. 97 seines Werkes auch richtig interpretiert hat, den letzteren Paragraphen (S. 72, Anhang, § 1) gleich wie Scheil mißverständlich übertragen hat.

§ 107.

Kol. II *a* 9—10. damgaru aš-šum ŠAGAN. LAL-šu ik-ki-ru. : ‚daß der Geldmann wider seinen Beauftragten gelogen hat'. ı soll heißen: ‚der Kaufmann, weil er seinem Beauftragten abläugnet hat' . . . .

§ 108.

Ibid. 23. u-ka-an-nu-ši-ma. Instinktiv übersetzt hier P. richtig: enn man sie überweist', ebenso § 109, Z. 29: it-tar-ka-zu-ma ‚falls . sich vereinigt haben', beidemal durch das *ma* dazu gedrängt.

§ 111.

Ibid. 47. a-na di(?)-ip(-b)-tim. P.: ‚für die Not (?)', indem er das ort von *adâbu* ableitet, wie littu von *alâdu*. Die Analogie stimmt ıer nicht, weil ersteres primae $א_1$[1] ist, während letzteres pr. ו und ır diese bilden Substantive mit Weglassung des ersten Radikals. brigens ist jede Vermutung überflüßig, bei genauer Betrachtung des riginals glaube ich noch das Zeichen *ki* zu erkennen und es ist ıs ganze Wort ḳi-ip-tim zu lesen, St. קיף, also ‚Borg'.[2]

§ 118.

Kol. III *a* 70. it-ta-an-di-in. P.: ‚gegeben wird'. Die Form ist I 2 ıd der ganze Satz ist aktiv zu übersetzen; vgl. § 119, Z. 78. Auflend ist das Präsens im Vordersatz, Z. 72: i-na-ad-di-in, das daher it Recht von Ungnad (*Z. A.* l. c. 377) als Zustandssatz gefaßt wird: ıdem er (sie) für Geld verkauft'.

§ 126.

Kol. V *a* 9—10. mi-im-[m]u-šu la ḫa-li-iq. P.: ‚etwas von seinem gentum nicht verloren hat'. Der Satz kann nur passiv (mimm*u*-šu! ɔmin.) und relativ gefaßt werden: ‚dessen Habe nicht verloren ging'.

---

[1] Zum Stamm adâbu ist das hebr. אדב in 1 Sam $^{2}/_{33}$ vielleicht zu stellen.

[2] Harper bietet allerdings in seiner Edition auch *di*, dann wird es wohl eine rschreibung im Original sein wie il-te-di = ilteḳi.

Ibid. 14. u-te-ib-bi-ir. P.: ‚einklagen will', ebenso Z. 19: u-ba-ar-šu-ma ‚einklagt'. P. hat hier zwei verschiedene Verbalstämme willkürlich vermischt, während schon die äußeren grammatischen Formen ihn hätten nötigen müssen, sie auseinanderzuhalten. Ersteres kann nur II, 2 (hier Prät.) von einem Stamm אבר, letzteres nur Präs. II, 1 von בער sein.[1] SCHEIL hat daher sehr richtig *utebbir* mit ‚exagère' ‚übertreibt' wiedergegeben, ubâr-šuma ebenso richtig ‚il poursuivra', im übrigen aber den Sinn ganz mißverstanden, ebenso WINCKLER, während MÜLLER dagegen trotz der inkorrekten Übersetzung — obige zwei Stämme werden auch bei ihm verwechselt — die einzig richtige Interpretation bietet,[2] indem er diese Bestimmung mit den vorangehenden über Deposita in engen Zusammenhang bringt.

Die wörtliche und sinngemäße Übersetzung muß lauten:

‚Wenn jemand, dessen Habe nicht abhanden gekommen ist, etwas von seiner Habe sei verloren spricht, seinen Schaden übertreibt, gemäß dem, daß seine Habe ihm nicht verloren ging, soll er seinen Schaden vor Gott klar machen (einklagen), und er selbst[3] die Habe, die er beanspruchte, indem er sie verdoppelt, für seinen (angeblichen) Schaden geben.'

§ 127.

Ibid. 32. i-na-ad-du-u-šu. P.: ‚soll man ihn bringen'. Nadû heißt aber überall ‚werfen, niederwerfen', was als entehrende Strafe aufzufassen ist, zu der wohl das Abschneiden des Stirnhaares[4] zum Zeichen der Schande hinzutritt (û ‚auch'!), wie MÜLLER mit Recht interpretiert (S. 116, Anm. 3).

§ 129.

Ibid. 50—51. šum-ma . . . u-ba-la-aṭ. P.: ‚Wenn der Herr der Frau (will), mag er seine Frau leben lassen'. Der Satz wird un-

[1] Das Wort wird wohl mit dem hebr. בער Deut. 1, 5 u. a.: ‚deutlich, klar machen' identisch sein, das auch nur im Piel vorkommt.

[2] L. c. S. 115.

[3] Die Worte ubar šuma sind zu trennen! (DELITZSCH).

[4] Nur so darf hier mu-ut-ta-zu u-gal-la-bu übersetzt werden, nicht ‚brandmarken'; s. weiter Anm. zu § 226.

nötigerweise entzweigerissen. Das Präsens nach *šumma*, das hier und nur noch an zwei, drei Stellen gegen die allgemeine Regel, daß šumma Prät. nach sich fordert, vorkommt, kann nur mit ‚beabsichtigen, wollen' übersetzt werden, wie Ungnad richtig festgestellt hat.[1] Somit muß es heißen: ‚Wenn der Gatte seine Frau am Leben lassen will, schenkt auch (û!) der König seinem Sklaven das Leben.'

§ 132.

Dieser Paragraph ist von P. richtig übersetzt, von Kohler aber falsch wiedergegeben worden. Z. 4: a-na mu-ti-ša ‚wegen des Mannes' heißt nicht auf Antrag des Mannes, wie K. interpretiert, sondern wegen der Ehre des Mannes, weil die Sache in die Öffentlichkeit gelangt ist, wirft sich die Frau in den Fluß, während in § 131, wo der Mann allein die Anklage erhebt, der Reinigungseid genügt. So faßt die Sache richtig Müller auf.

§ 135.

Kol. VI *a* 54—56. mârê wa-ar-ki a-bi-šu-nu i-il-la-ku. P.: ‚die Kinder des späteren (Mannes) gehen zu ihrem Vater'. Diese Übersetzung ist syntaktisch unmöglich, weil die Präposition ‚zu' im Text fehlen würde und es übrigens: wa-ar-ki-*im* (Mimation!) heißen müßte. *Warki* kann nur präpositionell ‚nach' gefaßt werden und es ist zu übersetzen: ‚und die Kinder folgen (gehen nach) ihrem Vater'.

§ 141.

Kol. VII *a* 36. a-na wa-ṣi-im. P.: ‚hinauszugehen'. Nach Z. 70 im § 142 muß das Wort auch hier ‚sich herumzutreiben' übersetzt werden (so richtig Müller).

Ibid. 45—46. e-ṣi-ib-**ša** iq-ta-bi. P.: ‚ich verstoße sie sagt', ebenso alle anderen Übersetzer. Das scheint mir formell und syntaktisch unrichtig. ‚Ich verstoße sie' müßte nach den graphischen Eigentümlichkeiten des Kodex lauten: i-iz-zi-ib-**šî**,[2] ebenso wie III. Pers. sing.

[1] *Z. A.* XVII, 376; s. auch oben S. 221, Anm. 2.

[2] Oder iz-zi-ib-ši (wie ir-ri-iš).

Z. 47 mit dem Verbalsuffix *ši*, nicht *ša*, das nur Nominalsuffix ist. Somit ist e-ṣi-ib-*ša* Infinitiv (mit Nominalsuffix) wie Kol. VI *a* 77: e-ṣi-bi-im und es ist zu übersetzen: ‚ihr Verlassen (ihre Scheidung) ausspricht'.

Ibid. 55. i-iḫ-ḫa-az. Nicht ‚soll nehmen', sondern ‚kann, darf nehmen'.

§ 142.

Ibid. 60. šumma sinništum mu-za i-zi-ir-ma. P.: ‚Wenn wider eine Frau ihr Mann sündigt.' Zunächst heißt zâru nirgends im Assyr. ‚sündigen', sondern überall ‚hassen',[1] doch das wäre nebensächlich gegenüber den grammatischen Versehen, die P. in diesem Paragraph begeht.[2] Zunächst kann das Ideogramm für ‚Weib' nicht als Objekt-Akkusativ gefaßt werden, weil dann nach dem Sprachgebrauch des K. H. das folgende Verbum ein rückwirkendes Suffix erhalten müßte; also: izîr-šî-ma; vgl. z. B. § 131, Z. 68: šum-ma aš-ša-at a-wi-lim mu-za u-ub-bi-ir-šî-ma, ebenso § 148, Z. 75—78: aš-ša-zu . . . u-ul i-iz-zi-ib-šî, § 154, Z. 70: a-wi-lam šu-a-ti alam u-še-iz-zu-u-šu. Somit ist sinništum zu lesen und zu übersetzen: ‚Wenn eine Frau ihren Mann haßt.'

Ibid. 61. u-ul ta-aḫ-ḫa-za-an-ni. P.: ‚nicht wird sie mich berühren'. Auch diese Übersetzung ist falsch. Ausnahmslos gilt die von Müller (l. c. 259) festgestellte Regel im K. H., daß beim Verbum in der III. Person sing. (Präter. und Präs.) zwischen Maskulinum und Femininum nicht unterschieden wird, so daß nur durch den Zusammenhang das Genus bestimmt werden kann; iḫḫaz kann sowohl ‚er besitzt' oder ‚sie besitzt' heißen. Es müßte also auch hier *ul iḫḫazanni* heißen.

Übrigens wird *aḫâzu* als ehelicher Terminus technicus überall im K. H. nur vom Mann als Subjekt gebraucht, nirgends aber von

---

[1] So auch § 136, Z. 69, wo P.'s falsche Übersetzung: ‚sündigen' Kohler zur irrtümlichen Auffassung der Flucht als Verbannung verleitete.

[2] Bemerkt muß werden, daß P. Scheils richtige Übersetzung vor sich hatte, umso weniger hätte er den klaren Sinn verdunkeln sollen.

:r Frau, ganz so wie das Hebr. לקח,[1] während bei der Frau der usdruck *nadânu* (mit der Frau als Objekt) gebräuchlich ist, eben-lls wie im Hebr. נתן.[2] Für die stilistische Ähnlichkeit dieser ehe-:hen Rechtsphrase in beiden Sprachen ist besonders instruktiv 159, Z. 41: mârat-ka u-ul a-ḫa-az und § 160, Z. 54 als Gegen-ück: mârti-i u-ul a-na-ad-di-ik-kum — diese beiden Stellen verglichen it Deut. 7, 3: בִּתְּךָ לֹא תִתֵּן לִבְנוֹ וּבִתּוֹ לֹא תִקַּח לִבְנֶךָ. Solche formelle Ähn-:hkeiten dürfen nicht übersehen werden.

Es muß also heißen: ‚Du wirst mich nicht besitzen.' Der ju-stische Sinn dieser Bestimmung (§ 142—143 bilden ein Gesetz und ürfen nicht getrennt werden) wird natürlich infolge obiger falscher bersetzung von Kohler ganz mißverständlich reproduziert.

§ 148.

Daß Anm. 2 zu Kol. VIII *a*, Z. 80 auf einer falschen Lesung n Original beruht, haben wir oben schon zu § 5 erwähnt.

§ 151.

Kol. IX *a* 33—34. dup-pa-am uš-te-zi-ib. P.: ‚indem er (ihr) eine afel überlassen hat'. Richtiger, d. h. wörtlicher und sinngemäßer t: ‚sie sich eine Urkunde ausstellen ließ' mit Beibehaltung desselben ubjekts. Ezêbu (I, 1) heißt schon ‚ausfolgen' (§ 150, Kol. IX *a*, Z. 16), lso muß das Šafel hier kausative Bedeutung haben. Für die präg-ante Bedeutung des **u** liegt hier ein klassisches Beispiel vor, deren ichtbeachtung die mißverständliche Wiedergabe des Sinnes ver-rsachte. Das kleine Wörtchen ist dazu da, um die ‚Bilateralität des ertrages auszudrücken'.[3]

Ibid. 41—43. be-el ḫu-bu-ul-li-šu. Wie das Verbum išabatû (Pl.) eigt, muß das Wort als Compositum aufgefaßt werden, ebenso wie ar-alim (Kol. III 70, XXIV *a* 79—80), also ‚die Gläubiger'.[4]

---

[1] Gen. 4, 19; 6, 2; Deut. 22, 13.

[2] Gen. 30, 9; 29, 28; Deut. 22, 16.

[3] Vgl. Müller, *Zschr. f. öff. Recht*, l. c. 376.

[4] Vgl. Ungnad, l. c. XVII, 362; XVIII 11.

§ 171.

Kol. XII *a* 71—72. an-du-ra-ar amtim u mârê-ša iš-ta- (l. ša)-ak-ka-an. P.: ‚Wenn er die Freiheit der Magd und ihrer Söhne herstellt'. Das ist philologisch unrichtig, denn, wenn auch sonst, selbst im Altbabylonischen, die Konditionalpartikel in einem Bedingungssatz fehlen kann,[1] so finden wir nirgends doch diese Konstruktion im K. H. Übrigens bietet das Original bei genauer Einsicht iš-ša-ak-ka-an (Präs. IV 1),[2] und es muß daher übersetzt werden: ‚die Freiheit der Magd und ihrer Kinder soll bewirkt werden'. Dafür daß Kohler einen schiefen Sinn in die ganz klare Bestimmung gebracht hat, ist wiederum der Philologe P. verantwortlich.[3]

§ 172.

Kol. XIII *a* 14. ki-ma aplim iš-te-en. Diese Worte ‚wie den Anteil eines Sohnes' sind bei P. unübersetzt geblieben.

Ibid. 21—23. i-par-ra-su-ma .... i-im-mi-du. Beide Vv. sind Präsensformen und müßen mit dem Nachsatz verbunden werden ‚sie sollen entscheiden ... auferlegen', nicht, wie P. es tut, mit dem Vordersatz.

§ 183.

Kol. XVI *a* 3. a-na mârti-šu šu-ge-tim. P.: ‚seiner Tochter, der Nebenfrau'. Durch grammatische Schwierigkeiten genötigt, glaubt P. der Übersetzung Scheils und Winklers: ‚seiner Tochter von einer Nebenfrau' nicht folgen zu können und legt den §§ 183—184 einen ganz anderen Sinn unter, den Kohler wiedergibt. Was soll dann aber Z. 6—7: a-na mu-tim id-di-iš-ši heißen? Das Verbalsuffix kann sich doch nur auf die Tochter beziehen und nicht etwa auf das Geschenk, wie P. auch § 184, Z. 30 ganz falsch auffaßt? Es müßte ja dann a-na mu-ti-ša heißen, aber auch dann wäre das Verbalsuffix ganz sonderbar. Die Phrase kann nur be-

[1] Delitzsch, *Gramm.* 359. Daiches, *Altbab. Rechtsurkunden*, 98.

[2] Die vier Striche des Zeichens *ša* sind nur eng aneinander geraten. Harper bietet in der Autographie richtig *ša*, transkribiert aber irrtümlich ta.

[3] Von Müller schon juristisch bemerkt in der oft genannten Rezension S. 383.

sagen: ‚sie an einen Mann (mutim) verheiratet‘,[1] wie ja alle Übersetzer sonst notwendigerweise übersetzen, weil nur in dieser Fassung die Bestimmung einen klaren Sinn gibt.

§ 185.

Ibid. 33. i-na ME-e-šu. Daß P. unnötigerweise šib-e-šu liest und ‚mit seinen Zeugen (!)‘ übersetzt, was falsch ist, wurde bereits oben zu Kol. IV 62 bemerkt.

§ 186.

Dieser Paragraph bildet einen Streitpunkt für alle bisherigen Erklärer.[2] Es sind einige dunkle Punkte, über die noch nicht völlige Klarheit und Übereinstimmung herrscht. Doch wir wollen zunächst P.'s Übersetzung prüfen.

Ibid. 42—43. i-nu-ma il-ku-u-šu. P.: ‚wenn der von ihm Angenommene‘. In Anm. 2 zu dieser Zeile vermutet P. in ilkû ein Partizip. Wieso? Von einem Stamm לקח kann doch das Partizip nicht anders als *lêkû* lauten! Auch die zweite dort ausgesprochene Vermutung, daß nach *inuma* ein *ša* ausgefallen ist, beruht auf einem Irrtum. Es ist einfach, wie Scheil es tut, zu übersetzen: ‚Als er ihn genommen hatte‘ (ilkû Prät. I, 1 mit relativem *u* als in einem ‚konjunktionalen Relativsatz‘[3]), ebenso § 176, Z. 73: i-nu-ma i-ḫu-zu-ši ‚als er sie genommen hatte‘.

Ibid. 46. i-ḫi-a-aṭ. P.: ‚sich vergeht‘, so ungefähr auch alle anderen Übersetzer.

In Delitzschs *Handw.* sind zwei Stämme חיט ḫâṭu angeführt: 1. sehen, finden; 2. niederwerfen, bewältigen. Bei beiden lautet aber das Prät., das man hier als im Vordersatz des hypothetischen Satzgefüges erwarten dürfte, *iḫîṭ*. Das Präsens kann nur dann im Vordersatz stehen, wenn die Handlung in demselben gleichzeitig mit

---

[1] Wie ja auch überall im Kodex *ana mûtim nadânu* diese Bedeutung hat. Vgl. oben Anm. zu Kol. VII*a* 61.

[2] Vgl. besonders Lehmann, *Beitr. z. alt. Gesch.* IV, S. 32 ff.

[3] So nach Müllers Feststellung über den Gebrauch des relativen -u in *WZKM*, 1904, S. 97 ff.

der des Nachsatzes ist.[1] Von diesem Gesichtspunkte scheint mir hier die Bedeutung ‚sehen, finden' passender als ‚vergewaltigen, zwingen',[2] *abašu u ummašu* müßte sich dann auf die leiblichen Eltern beziehen, wie es ja auch Scheil und Lehmann tun.

Am stärksten spricht aber für diese Auffassung der enge Zusammenhang mit der vorangehenden und folgenden Bestimmung.

§ 185 besagt: Ein legal adoptiertes Kind darf nicht (von den Eltern) reklamiert werden, nachdem es vom Adoptivvater erzogen wurde.

Nun fügt § 186 hinzu:

‚Wenn jemand ein kleines Kind in Adoption genommen hat, (und wenn) zur Zeit, da[3] er es genommen hat, er[4] seinen Vater und seine Mutter findet, darf es ins Vaterhaus zurückkehren', d. h. mit anderen Worten: Wenn unmittelbar nach der vollzogenen Adoption eines namenlosen[5] Findlings die leiblichen Eltern sich finden, resp. melden, haben sie das Recht, ihr Kind zu reklamieren.

§ 187. Der Sohn eines Favoriten und einer Buhldirne darf in keinem Fall reklamiert werden.

Somit bilden alle drei Bestimmungen eine geschlossene Einheit und dürfen nicht getrennt werden. § 185 bestimmt die Regel, § 186

---

[1] Ungnad, l. c. 374.

[2] Freilich läßt sich das Präsens auch bei der Bedeutung ‚zwingen' als durch die Gleichzeitigkeit der Handlung erklären. Allein, wäre hier von Adoptionszwang die Rede, so würde man eine ganz andere Phrase erwarten, etwa: *itti abiša u ummiša la imtagar* wie Kol. XV 49, oder: *ina balum abiša* . . . ilḳûšû wie Kol. XV 56.

[3] inuma! prägnant, d. h. unmittelbar nach der Adoption, wogegen in § 185 (urtabbišu!) die Reklamation erfolgt, nachdem das Kind bereits längere Zeit aufgezogen wurde.

[4] Der Adoptivvater, also kein Subjektwechsel!

[5] Von einem solchen ist hier und § 185 die Rede, daher paßt i-na ME-e-šu = ‚auf seinen Namen' sehr gut, und der Einwand P.'s (*OLZ.* l. c.) von Schultze-Meyer hält nicht stand.

und § 187 die Ausnahmsfälle. Von Kohler ist § 187 ganz mißverstanden worden.[1]

§ 191.

Kol. XVI *a* 91. it-ta-la-ak. Dieses Wort läßt P. unübersetzt.

§ 226.

Kol. XIX *a* 38—40. ab-bu-ti ardim la še-e-im u-gal-li-ib. P.: ‚die Marke des Knechtes, daß sie nicht gesehen werden kann, schneidet'. Gegen diese Übersetzung, die von allen anderen abweicht, spricht die syntaktische Konstruktion, dagegen scheint mir Müllers Einwand, der auf § 127 hinweist, wo sich für *gullubu* die Bedeutung: ‚eine Marke einprägen' angeblich notwendig ergibt, nicht stichhältig.

Es kann dort die Phrase mut-ta-zu u-gal-la-bu sehr passend ‚sein Fronthaar soll man ihm abschneiden' — als Zeichen der Schande — übersetzt werden.

Bleibt man einerseits bei der allgemein angenommenen Übersetzung: lâ šêim ‚unveräußerlich', besser ‚nicht käuflich', und akzeptiert anderseits für gullubu auch hier die Bedeutung: ‚abschneiden, abscheren', so ergibt sich für die §§ 226—227 der — wie mir scheint — einzig richtige Sinn:[2]

§ 226. Schneidet ein Chirurg ohne Zustimmung des Herrn die Marke eines unverkäuflichen Sklaven ab (damit er anderweitig verkauft werden kann), dann schneidet man ihm die Hände ab.

§ 227. Wurde er aber von einem anderen (der den Sklaven in seine Dienste nehmen wollte) dazu in listiger Weise verleitet, geht

---

[1] Während der Korrektur kam mir *OLZ.* Nr. 6 zu, wo P. einen neuen Erklärungsversuch für §§ 186—193 bietet. Die Interpretation daselbst ist teilweise verworren, teilweise falsch. Die Umstellung der Paragraphen ist ganz haltlos und überflüssig.

[2] Die Interpretation Müllers auf S. 158 seines Werkes, daß das Einprägen des Zeichens ‚unverkäuflich' eine Art Begünstigung für treue Sklaven war, ist nicht einleuchtend. Vielmehr scheint § 283 im Zusammenhang mit Exod. 21, 6 für das Gegenteil zu sprechen.

er selbst frei aus, während der Verführer in seinem Hause verscharrt wird'.[1]

Die Eruierung der richtigen Bedeutung von *gullubu* ist aber auch sonst von großer Wichtigkeit.

Zunächst seien die Bedeutungsnuancen aller hieher gehörigen Phrasen festgestellt:

1. gullubu (ohne Objekt) = das (Front)-Haar schneiden.

2. muttatam *gullubu* = das Fronthaar schneiden (§ 127, Kol. V *a* 33). In beiden Fällen bloß ein Zeichen der Schande, ohne daß damit Sklavendienst verbunden wäre.

3. abbuttam šakânu = eine Sklavenmarke einprägen (Kol. VIII *a* 56, § 146).

4. abbuttam *gullubu* = eine Sklavenmarke abschneiden (§ 226).

Hält man sich diese verschiedenen Ausdrucksweisen klar vor Augen, dann versteht man erst die ‚sumerischen Familiengesetze', wie auch die Sklavenkontrakte aus der altbabylonischen Zeit. Ich lasse hier die ersten zwei sumerischen Gesetze folgen, in denen Kohler[2] nach allen bisherigen Übersetzungen mit Recht wesentliche Widersprüche findet, sowohl untereinander, wie auch im Verhältnis zu den ältesten Urkunden, welche jene Gesetze widerspiegeln sollen, und daher genötigt ist, die Mißverständnisse auf das Konto des Schreibers zu setzen.

§ 1. Wenn ein Sohn zu seinem Vater spricht: ‚Du bist nicht mein Vater', soll er ihm das (Front)haar schneiden (u-ga-la-ab-šu), eine Sklavenmarke ihm einprägen (ab-bu-ut-tim i-ša-ak-kan-šu); auch darf er ihn um Geld verkaufen.

§ 2. Wenn ein Sohn zu seiner Mutter sagt: ‚Du bist nicht meine Mutter', soll man ihn, nachdem man sein Stirnhaar abgeschnitten hat (mu-ut-ta-as-su u-gal-bu-ma), in der Stadt herumführen;[3] auch soll man ihn aus dem Hause jagen.

---

[1] Die Art der Strafe bleibt allerdings im Konnex mit dem Vergehen unerklärt.

[2] *Hammurabi's Gesetz*, S. 135.

[3] So nach der richtigen Etymologie Müllers, der es von saḫâru ‚umkreisen' herleitet (*Gesetze Hamm.* 271).

Hiemit lösen sich von selbst die Widersprüche, und der Sinn ; ganz klar: Die Verleugnung des Adoptivvaters zieht nach sich: fentliche Schändung und Sklaverei. Die Verleugnung der Adoptiv- utter hat bloß Schändung und Vertreibung vom Hause zur Folge, cht aber Degradierung zum Sklaven. Das ist nach babylonischer uffassung von der Minderwertigkeit der Frau ganz natürlich, und immt auch mit den von Kohler zur Vergleichung herangezogenen rkunden ganz überein.

Ebenso sind nach obiger Auffassung die hiehergehörigen Ge- tze im Kod. Ham., also § 127, 146, 226, 227, klar und verständlich.

§ 232.

Kol. XIX *a* 87—89. u aš-šum bîtum i-pu-šu la u-dan-ni-nu-ma ı-ku-tu. *Bîtum*[1] ist zu lesen (Nomin.!), die zwei ersten Verbal- ıdungen (u) sind relativer Art, von einem hinzuzudenkenden ša ab- ıngig, während imkutu von *aššum*[2] abhängt; hiernach ist auch der ıtz zu übersetzen, und es geht syntaktisch nicht an letzteres Ver- ım ‚so daß es einfiel' wiederzugeben.

§ 250.

Kol. XXI *a* 44. zu-ga-am (l. su-ḳa-am). P. nach Scheil: ‚wild ıworden'. Schon Winckler aber, den P. vor sich hatte, gibt das ort richtig ‚Straße', hebr. שׁוּק wieder.

§ 256.

Ibid. 97. bi-ḫa-zu. P.: ‚seine Auslösung', indem er es wohl (nach nm. 2) vom Stamme חזה ‚tauschen' herleitet. Einleuchtender nach dem lgenden Verbum scheint mir Müllers Übersetzung ‚Schaden', indem ıs Wort mit dem späthebr. חזה, talm. אחזה zusammengestellt wird.[3]

[1] Auch Harper transkribiert falsch bîtam.

[2] Ungnad vermutet (*Z. A.* xviii, 36) in *aššum* eine Komposition aus ana (an) ıt st. constr. von šûmum (šum) ‚Name'. Ich halte diese Herleitung gegenüber r von Delitzsch (HWB. s. v.) gegebenen: aššu(m) = an(a)-šû für die zweifellos ehtigere.

[3] L. c. 170, Anm. 3.

§ 264.

Kol. XXII *a* 54—55. Diese zwei Zeilen sind bei P. durch ein Versehen nicht übersetzt.

§ 265.

Ibid. 67. ši-im-tam. P.: ‚das Geschick', sinngemäßer ist hier ‚die Bestimmung' (vgl. Gen. 30, 32).

§ 273.

Kol. XXIII *a* 16. a-di ta-aḳ-ti-*da* ša-at-tim. P. übersetzt wohl: ‚bis zum Ende des Jahres', bemerkt aber zum zweiten Worte: ‚Wohl für *taktašida* verschrieben, was auf Diktat weisen würde.' Was für Form sollte aber *taktašida* sein?! Welcher Infinitiv von kašâdu, denn da müßte es ja nach dem folgenden Genetiv sein, lautet: taktašida? Es ist eine unglückliche Konjektur, es ist vielmehr ta-aḳ-ti-**id** zu lesen und als Substantiv (Form: taḳtilatun) von קתה zu fassen, also ‚Ende'.[1]

§ 281.

Kol. XVIII *a* 91—92. kaspam iš-ḳu-lu i-ga-ab-bi-ma. P.: ‚für Geld hat er gekauft soll er sagen'. Es kann nur heißen: ‚das Geld, das er bezahlt, soll er angeben'. Wäre es direkte Rede, dann müßte es *ašḳulu* (1. Pers. sing.) lauten; vgl. § 206 (Kol. XVIII *a* 10—11), § 227 (Kol. XIX *a* 52—53).

Epilog.

Kol. XXIV *a* 44—48. ša ḫaṭṭu-šu i-ša-ra-at ṣi-ni (l. li) ṭa-bu-um a-na ali-i-a ta-ri-iṣ. P.: ‚dessen gerechtes Scepter guten Schatten für meine Stadt spendet'. I-ša-ra-at (nach P. l. c. Konstruktform!) ist

[1] So auch Ungnad, l. c. *id* und *da* sind graphisch einander so ähnlich, daß ein Versehen des Schreibers sehr leicht möglich ist. Vgl. Kol. XXVIII *a*, Z. 69, wo der Abschreiber li-**da**-dam-ma-am irrtümlich für li-id-dam-ma-am geschrieben hat. Harper bietet allerdings in der Autographie *id*, während in Scheils Kopie deutlich *da* steht.

wohl Adjektiv, doch muß es als nominales Permansiv gefaßt werden[1] und daher ist zu übersetzen: ‚dessen Scepter gerade ist' (so auch Scheil). *Ṣilî ṭâbum* etc. bildet dann einen zweiten selbständigen Satz: ‚Mein guter Schatten ist über meiner Stadt ausgebreitet.'

Kol. XXV *a* 11. li-iš-ta-aš-si-ma. P.: ‚soll lesen'. Die Form ist aber III, 2 und muß übersetzt werden: ‚soll sich vorlesen lassen', was darauf hinweisen würde, daß nicht jeder die Inschrift lesen konnte. Dafür spricht auch das Folgende: ‚Meine kostbaren Worte möge er (scil. aus dem Munde des Priesters) hören.'

Ibid. 18—19. li-[ib]-ba-šu li-na-ab-bi-iš-ma. P.: ‚sein Herz möge froh werden'.[2] Es muß vielmehr heißen: ‚Sein Herz (acc.!) möge er ausdehnen (II, 1), d. h. frei aufathmen lassen.' Vgl. dazu im Hebr. Ps. 25, 17: צָרוֹת לְבָבִי הִרְחִיבוּ וּמִמְצוּקוֹתַי הוֹצִיאֵנִי (zur Lesung vgl. Gesenius, *HWB.* s. v. רחב, ebenso Ps. 119, 32).

Ibid. 39—40. da (?)-ni-tam li-iḳ-bi-ma. P. nach Scheil: ‚die Urkunde möge er vortragen'. Beide lesen also: da-ni-tam = dannitam (HWB. 225 *b*). Das Original bietet deutlich id-ni-tam, doch das wäre ein leicht erklärlicher Schreibfehler. Die Übersetzung paßt aber nicht im Zusammenhang mit dem Vorangehenden, wonach der Betreffende sich das Gesetz vorlesen läßt. Es liegt offenbar in diesen zwei Worten die Ergänzung zur vorangehenden oratio recta, etwa: ‚. . . . . möge er sprechen'.[3]

Ibid. 59—61. a-na wa-ar-ki-a[4]-at û-mi a-na ma-ti-ma. P.: ‚Für später, ewig und immerdar.' Die Übersetzung zeigt, daß P. blind der irrtümlichen Lesung Scheils (ṣa-at ûmi) folgt, ohne sich die

---

[1] So mit Recht Ungnad, l. c. XVII, 369, wo noch einige Beispiele solcher Nominal-Permansiva angeführt sind. Von ישר müßte das Verbal-Permansiv išrat (*jašrat) lauten.

[2] napâšu heißt nirgends ‚froh werden'.

[3] Delitzsch (in der Vorlesung) möchte da-ni-tam mit aram. דְּנָה ‚dieser' zusammenstellen, was ja sowohl hier wie auch Kol. XXVIII*a* 84—85: ir-ri-tim da-ni-a-tim = ‚diese Flüche' sehr gut passen würde. Nur ist das lautgesetzlich nicht möglich, weil man im Bab. gleich wie im Phön. und auch Altaram. זכה (z) erwarten würde.

[4] So! Nicht ṣa, wie Scheil irrtümlich transkribiert und Harper falsch korrigiert.

Mühe genommen zu haben, das Original einzusehen. Es muß wörtlich heißen: ‚Für die Folge der Tage, für wann nur immer.' Zur Phrase *warkât û-mê* (besser noch aḫrât û-mê HWB. s. v.) vgl. hebr. בְּאַחֲרִית הַיָּמִים Gen. 49, 1; Jes. 2, 2 etc.

Ibid. 67. li-ṣur. P.: ‚möge er lesen'. Wie kommt P. auf diese Bedeutung? Naṣâru heißt doch überall ‚beobachten'?

Ibid. 73. u-zu-ra-ti-i-a. P. (wie Scheil): ‚meine Reliefs'. Es gibt zwei verschiedene uṣurtu: 1. vom St. אצר = ‚Schranke'; 2. vom St. יצר ‚Bildwerk' (HWB. s. v.). Erstere Bedeutung im Sinne von ‚Gesetz' scheint hier passender im Kontext; vgl. besonders Kol. XXVI*a* 9—10.

Ibid. 79. li-gul-ma. P.: ‚möge er hören'. *ḳâlu* heißt aber ‚schauen'. In Anm. 3 möchte P. li-zun-ma lesen und von einem Stamm זון ‚hören' ableiten. Doch gibt ḳâlu hier einen sehr guten Sinn und es ist nicht nötig, auf Grund dieser einzigen Stelle ein sonst im Bab.-Ass. bis nun nicht konstatiertes Verbum *azânu* zu konstruieren.

Ibid. 103—4. P.: ‚Nicht bloß, um nicht Leeres zu nehmen.' Die zwei Zeilen sind sehr dunkel,[1] die Wortabteilung P.'s ist syntaktisch plump — es müßte lauten: *ela ana rîḳa(m) lâ aḫâzim* — einen Sinn gibt sie aber schon gar nicht.

Kol. XXVI*a* 8. uš te-**pi**-el.[2] P.: ‚vertauscht', besser ist ‚ungiltig macht' von פאל III, II, 2.

Ibid. 24. i-me-eš-ma. P.: ‚vergißt'. Wörtlicher und sinngemäßer ist ‚mißachtet'. P. verwechselt hier den Stamm מאש mit משה.

Kol. XXVII 19. be-lum tu-kul-ti. P.: ‚der Herr der Hilfe'. Das müßte heißen: be-el (st. constr.) tu-kul-t**im**, vielmehr muß übersetzt

---

[1] Das Original bietet: e-la a-na la-ḫa-zi-im ri-ga. Die Wortabteilung ist nur erraten.

[2] So gelesen, hätten wir hier neben Kol. XXIV*a* 20: u-**pi**-it-ti (St. פתה) die zweite Stelle im ganzen Kodex, wo PI = pi wäre, während sonst PI = ve (va, vu) ist. Ungnad (*Z. A.* XVII, 356, Anm. 2) möchte vermutungsweise einen Stamm עול annehmen und mit hebr. עָוֶל ‚Unrecht' zusammenstellen, was möglich wäre. Dagegen ist Harpers Übersetzung des Wortes ‚overrule', indem er es von bêlu (l. c. Glossar, S. 158) herleitet, sicher falsch, weil *pi* nirgends im Altbab. den Lautwert *bi* hat.

werden: ‚der Herr, meine Hilfe' (l. tukultî Suff. 1. Pers.; vgl. ṣi-li ‚mein Schatten' Kol. XXIV*a* 46).

Ibid. 39—40. ekimmê-šu me-e li-ša-az-(aṣ)-mi. P.: ‚seinem Schatten möge er das Wasser abschließen'. Letzteres Wort ist zum Stamm צמא (HWB. s. v.) zu stellen und von זמא ‚abschließen', überall wo es in Verbindung mit mê vorkommt, zu trennen. Es ist daher zu übersetzen: ‚Seinen Schatten möge er nach Wasser dürsten lassen.'

Ibid. 94. pa-ti-a-at kakki-ia. P.: ‚die vom Banne löst meine Waffen'. *Pitû* hat allerdings auch die Bedeutung ‚vom Banne lösen' (HWB. 552*a* unten), doch kann man bei der Bedeutung ‚öffnen, zücken' bleiben. Es ist dazu die hebr. Phrase zu vergleichen (Ps. 37, 14) חֶרֶב פָּתְחוּ רְשָׁעִים; ebenso Ez. 21, 33: חֶרֶב חֶרֶב פְּתוּחָה.

Kol. XXVIII*a* 10—11. da-mi-šu-nu ir-ṣi-tam (𒁀, nicht tum) li-iš-ḳi. P.: ‚ihr Blut soll die Erde trinken'. Das ist falsch, denn šaḳû heißt ‚tränken', irṣitam ist Objekt, also: ‚mit ihrem Blut soll sie (Ištar) die Erde tränken'.

Ibid. 66. a-di na-bi-iš-ta-šu i-bi-el-lu-u. P.: ‚so daß sie bis in sein Leben dringen'. Der Wortlaut erfordert ‚bis sie sein Leben vernichten' (בלה).

Ibid. 81. um-ma-an-šu. P.: ‚seine Kunstfertigen', im Kontext paßt ‚sein Volk' (Plebs) besser.

Ibid. 84—85. ir-ri-tim da-ni-a-tim. P.: ‚Flüche, die haften'. Woher diese Bedeutung?[1]

Ibid. 90—91. ar-ḫi-iš li-ik-šu-da-šu. P.: ‚schnell ihn fassen', das Verbum auf Bêl beziehend. Dann würde man aber li-ik-šu-zu = likšud + šu erwarten (vgl. Kol. XXVII *a* 33). Der Vokalauslaut *a* bezeichnet III Pl. fem. und bezieht sich auf irritim (pl.). Es ist daher zu übersetzen: ‚Schnell mögen sie (die Flüche) ihn erreichen' (so auch Scheil).

---

[1] Harper übersetzt: ‚a powerful curse', liest also daniatim = dannatim, was kaum richtig sein dürfte.

Aus dieser streng sachlichen Prüfung dürfte zur Genüge ersichtlich sein, daß die Kohler-Peisersche Übersetzung des Kodex Hammurabi in philologischer und daher auch in juristischer Beziehung sehr viel zu wünschen übrig läßt. Sie bedeutet nach Scheil, Winckler und Johns keinen Fortschritt, vielmehr einen Rückschritt. Das Verständnis des Textes, dort wo er früher dunkel war, ist kaum irgendwo gefördert, an vielen Stellen aber, die schon vor dem Erscheinen dieser Arbeit richtig interpretiert wurden, hat Peiser infolge philologischer Irrtümer auch den Sinn verdunkelt, und eo ipso auch den Juristen Kohler auf falsche Fährten geführt. Davon wird sich Peiser selbst, wenn er im angekündigten II. Bande die grammatischen Verhältnisse untersucht, überzeugen müssen.[1]

Ende Mai 1904.

---

[1] Seine neuerliche mehr persönliche als sachliche Polemik (*OLZ.* 1904, Nr. 5) läßt allerdings an dem guten Willen, offenbare Irrtümer einzugestehen und zu korrigieren, zweifeln. [Diese Note sowie jene Bemerkungen, welche sich auf die angezogene Nummer von *OLZ.* beziehen, wurden während der Korrektur hinzugefügt.]

Anzeige.

A. Dirr, *Theoretisch-praktische Grammatik der modernen georgischen (grusinischen) Sprache* mit Übungsstücken, einem Lesebuch, einer Schrifttafel und einer Karte, von —. Wien und Leipzig. A. Hartlebens Verlag. O. J. S. xiv-170.

Hartlebens ‚Kunst der Polyglottie' ist ein sehr verdienstliches Unternehmen; wie viele und wie große Mängel auch den Einzelleistungen anhaften mögen, das wissenschaftliche Studium der Sprachen ist dadurch lebhaft angeregt worden. Rügen will ich, wie ich das in ähnlichen Fällen getan habe, daß die Titel und Vorreden grundsätzlich nicht datiert sind; es läuft das auf eine gewisse Täuschung des Publikums hinaus, zum mindesten der Gelehrten, denen daran liegen muß ein Buch sei es in die Bücher des gleichen Verfassers, sei es in die des gleichen Inhalts chronologisch einordnen zu können. Für die Herstellung einer georgischen Grammatik haben wir dem Verfasser wie dem Verleger besondere Anerkennung zu zollen; denn erstens gab es bis jetzt eigentlich bloß ein brauchbares Hülfsmittel zur Erlernung des Georgischen, und das in russischer Sprache, außerdem nur noch schwer zu beschaffen (Tsubinows Grammatik von 1855), und zweitens stellt sich gerade gegenwärtig die Kenntnis dieser Sprache für Forschungen verschiedener Art als dringendes Bedürfnis dar. A. Dirr, dem wir das vorliegende Handbuch verdanken, gehört wie A. Seidel u. a. zu den Polygrammatikern; er hat schon das

ägyptische Arabisch, das Annamitische und das Hausa bearbeitet, und zwar, so viel ich weiß, nachdem er diese Sprachen fern von den betreffenden Ländern erlernt hatte. Das Georgische aber hat er an Ort und Stelle betrieben (er lebt schon seit einiger Zeit im Kaukasus), ebenso wie andere kaukasische Sprachen, bezüglich deren er Veröffentlichungen plant.[1] Ohne die Beihülfe solcher Männer die eine außerordentliche Leichtigkeit besitzen sich eine fremde Sprache anzueignen und in ihr grammatisches System zu vertiefen, würde der eigentliche Sprachforscher sich vielfach in Verlegenheit und Rückstand befinden. Wiederum kann man sich nicht wundern wenn er hinterher mit mancherlei Randglossen kommt, mit Strichen und Einschüben, mit Frage- und Ausrufungszeichen.

Allgemeines. Seit alter Zeit nennen wir Mittel- und Westeuropäer die Sprache um die es sich hier handelt, die georgische; so schon PAOLINI und MAGGI, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts sie lexikalisch und grammatikalisch zu bearbeiten unternahmen, und neuerdings KLAPROTH, ROSEN, BOPP, BROSSET usw. Warum beginnt man nun in den letzten Jahrzehnten den Russen die Bezeichnung ‚grusinisch' (besser wäre noch ‚grusisch') abzuborgen? FR. MÜLLER schrieb 1887 noch: ‚georgisch', aber 1897: ‚gruzinisch' (und sogar ‚Gruzinen'). Auch hier sind wir Deutschen die flinken Nachahmer der Fremden; ein franz. ‚langue grousienne' ist mir nicht vorgekommen. Der Vf. setzt auf dem Titelblatt ‚grusinisch' in Klammern zu ‚georgisch'; im Buche selbst gebraucht er beide Ausdrücke abwechselnd, als ob es darauf ankäme ihre Gleichberechtigung zu wahren. — In der Einleitung verstattet er sich einige weite Ausblicke, wobei er aus manchen keineswegs einwandfreien Quellen schöpft. Von dem Totemismus zu schweigen der sich in dem Zusammenhang der Kuschiten mit türk. *quš* ‚Vogel' und der

[1] Die udische Grammatik ist schon im Drucke vollendet; der der tabassaranischen soll demnächst beginnen. Eine ganze Reihe anderer Sprachen, von denen uns bisher nur ERCKERTS unzuverlässiges Werk Kunde gibt, sind in Angriff oder in Aussicht genommen. Wir dürfen demnach erwarten daß DIRR die kaukasische Sprachwissenschaft in hervorragender Weise fördern wird. Ich hoffe in dieser *Zeitschrift* ausführlicher über seine Arbeiten berichten zu dürfen.

Lyder mit madj. *lúd* ‚Gans' zeigen soll, so ist eine Zerlegung von *K'art'weli* in *k'ar-t'a-weli* ‚das Land der K'ar' ganz unannehmbar (S. 16 wird *-eli* als ethnisches Suffix besprochen; *k'art'weli* bedeutet ‚Georgier', nicht ‚Georgien', dies heißt *sak'art'welo*), und ebenso die Zusammenstellung dieses *k'ar* mit *Kol-chis* und endlich die Ansicht daß letzteres in *gleχi* ‚Bauer' und *glaχa* ‚Bettler' fortlebe (vielleicht ist *gleχi* verwandt mit dem arm. *gełat.i*, *geldzuk* ‚Bauer' von *giuł* ‚Dorf', dessen Herkunft noch unbekannt). Auch im Buche selbst kommen ein paar sprachgeschichtliche Abschweifungen vor, deren Erörterung ich mir versage. — In der Bibliographie S. XII vermisse ich: ს. ხუნდაძე, ქართული ზმნები Tiflis 1891, არ. ქუთათელაძე, ქართულ ზმნების კლასიფიკაცია Tiflis 1897, und endlich wiederum von dem Erstgenannten: სალიტერატურო ქართული Kutaïs 1901. Ich erwähne hier noch gleich das Kärtchen am Schluß, welches zu roh hingeworfen ist um dem Uneingeweihten eine annähernde Vorstellung von der Gliederung der kharthwelischen Stämme zu geben. Daß die Inselchen der Ingiloen wie ein breiter und ausgedehnter Ausläufer des Hauptgebietes, von dem sie doch durch die Awaren abgetrennt sind, erscheinen, ist nebensächlich; daß aber neun Gruppen der Kharthwelen als gleichgeordnete aufgezählt und eingetragen sind, muß irreführen. Es wären die vier Hauptgruppen die im Eingang S. v genannt werden, hervorzuheben gewesen und die Unterabteilungen der einen, der georgischen, nur anzudeuten; denn Imeren, Chewsuren usw. unterscheiden sich ja in der Sprache — und auf diese kommt es doch an — nicht wesentlich von den hier im allerengsten Sinne genommenen Georgiern.

Schrift. Die in dieser Grammatik verwendeten Typen weichen bei mehreren Buchstaben beträchtlich von denjenigen ab welche uns in den georgischen Büchern der neueren Zeit, mit sehr geringfügigen Verschiedenheiten unter sich, entgegentreten, z. B. schon in der Grammatik von DODAJEW (Tiflis 1830) und dem Handbuch von FIRALOW (Petersb. 1820). Wohl aber stimmen sie fast ganz (völlig verschieden ist nur das ჱ) mit denen von BROSSETS *Chronique géorgienne* (Paris 1830; s. das Alphabet S. LV) überein; BROSSETS

lithographierte Grammatik von 1834 und die gedruckte von 1837 weisen bereits die moderne Schrift auf. Da, wie ich höre, die DIRRSche Grammatik bei den Mechitharisten in Wien gedruckt worden ist, so vermute ich daß die Typen mindestens ein Jahrhundert alt sind oder nach so alten gegossen. Besonders auffällig sind das ა, welches oben in scharfem Winkel nach rechts abschweift, das ბ, welches oben in einem nach rechts geöffneten Haken endet, das ე, welches fast wie eine 6 ausschaut, das ზ, welches unten noch eine breite Schlinge hat, und das ი, welches eine gleiche Schlinge hat und sich außerdem fünfmal nach links öffnet statt viermal wie in späteren Drucken, oder dreimal wie es in der neuesten und auch unserer Schrift der Fall ist. An Stelle des ungebräuchlichen Zeichens ჵ (= 10.000) steht ჶ, was wohl auf einem Irrtum beruht, da dieses sonst nur als Ligatur von ჱო vorkommt. Von größerer Bedeutung aber als die Eigenartigkeit der Typen ist der Umstand daß in der Anwendung je zwei Buchstaben völlig miteinander verwechselt worden sind. Nämlich erstens ჯ und ჟ; bei dem letzteren weicht die ältere Gestalt nicht gar sehr von der heutigen ab, wohl aber bei dem andern, welches sich nach oben in zwei gleich hohen Höckern wölbt. Zweitens ჳ und ჴ, die sich im allgemeinen unter den georgischen Buchstaben am ähnlichsten sehen (in manchen Drucken laufen ihnen in dieser Hinsicht ხ und ხ den Rang ab, so im TSUBINOWschen Wörterbuch von 1840, wo beide unzähligemale statteinander vorkommen); jenes zeichnet sich immer vor diesem dadurch aus daß der oberste Vorsprung weiter nach unten und links endet. Die Vertauschung dieser beiden Buchstaben im Drucke (richtig ist ihr Verhältnis in der Kursivschrift auf der Tafel nach S. 168) muß als verhängnisvoll betrachtet werden; da sie nicht wie jene andern unmodern sind, wird der Schüler, sobald er georgische Bücher oder Zeitungen in die Hand nimmt, ganz umzulernen haben. Abgesehen davon sind beide Typen in der Grammatik einander zu ähnlich, sodaß sie überhaupt leicht miteinander verwechselt werden; das Druckfehlerverzeichnis weist zwei Dutzend Verwechslungen in beiderlei Sinn auf. Endlich mache ich noch darauf aufmerksam daß ჱ und ძ

sich zwar in der Grammatik selbst deutlich voneinander unterscheiden, das letztere aber da fast ganz die gleiche Gestalt hat wie das erstere bei uns. Vom ჳ wird S. 7 nur gesagt daß es außer Gebrauch gekommen sei (aber nicht, unter welchen Umständen es gebraucht worden ist) und daß es jetzt durch ვ, ვა ersetzt werde (hier ist ვა zu streichen). Wenn es sich also nur um eine verschiedene Schreibung, eine ältere und eine neuere handelt, so durfte ვ für ჳ nicht unter ‚Lautwechsel' S. 9 gestellt werden. Die beiden jetzt ebenfalls ungebräuchlichen Zeichen ჲ und ჳ hatten nicht die Geltung von *ie* und *wie*, sondern von *ĭ* und *wi*; was in der Bem. auf S. 76 über die Verwendung von ჲ gesagt wird, ist selbst im Sinne der einheimischen Grammatiker mehr als ungenau. — In den Minuskeln der Chutsurischrift, die freilich im Buche keine weitere Verwendung findet, stecken auch verschiedene Versehen: das Zeichen für *e* hat unten offen zu sein, das für *l* unten in der ersten Röhre offen, das für *o* oben in der ersten Röhre offen und das für *ž* oben offen und unten geschlossen.

Umschreibung und Aussprache. Daß ხ, welches sehr genau dem arab. خ entspricht, nicht wie dieses mit *ḫ*, sondern mit dem für arab. ح verwendeten *ḥ* wiedergegeben wird, dürfte nur da störend wirken wo Arabisches und Georgisches nebeneinander stehn. Nachdrücklichste Einsprache aber muß ich wiederum gegen die Darstellung von წ und ჭ durch d_s und $d_š$ erheben; diese Laute beginnen nicht stimmhaft, es sind stimmlose Affrikaten mit Kehlkopfverschluß: t_s', $t_š'$. Da der Vf. auch ostarm. ծ und ճ mit d_s und $d_š$ wiedergibt, so vermute ich daß ihn die westarm. Aussprache d_z und $d_ž$ und deren ungenaue Darstellung durch d_s und d_{sch} dazu verführt hat. Auch die Beschreibung dieser und anderer Laute ist ungenügend und zeigt daß der Vf. sich nicht näher mit der Lautphysiologie abgegeben hat. Wenn, was durchaus zutrifft, ღ das neugriech. γ vor α, ο, ου ist, so kann es nicht auch das mitteldeutsche *g* in *Tage, sagen* sein, sondern nur das norddeutsche; noch weniger aber das *ch* in *Dach, lachen*, wo der Vf. ‚einen Laut zwischen *h* und *ch*' hört.

Lautwechsel S. 8 f. Was hier zusammengestellt wird, ist für den Lernenden zu viel, für den Forscher zu wenig, und z. T. recht ungenau ausgedrückt, so: *s* stehe ‚ad libitum' vor *p, w, r, t*; *w* stehe ‚oft am Anfange' (der Vf. wird davon kaum ein zweites Beispiel, neben dem gegebenen, aufweisen können). Man darf doch auch nicht sagen: *l* stehe statt *n* in *lagami* = *nagami* ‚Trense', da jenes das ältere ist (pers. *ligām*), oder gar *m* statt *n* in *mep'e* = *nep'e* ‚König', von denen ja das erste aus *meup'e* gekürzt ist und das zweite überhaupt erst nachzuweisen wäre (vielleicht steckt es in *nep'is wašli* ‚Art Apfel'); man könnte an einen Druck- oder Lesefehler für *sep'e* denken, welches ebenfalls ‚König' bedeutet — aber dann läge kein Lautwechsel vor. Nicht für *zari* ‚Schrecken' ist *d̥ari* Nebenform, sondern für *zari* ‚Korb'. — Hierher wären die ‚euphonischen Regeln' zu ziehen gewesen die den folgenden ‚theoretischen Teil' eröffnen, soweit sie diesen Namen wirklich verdienen. Wenn hier davon die Rede ist daß in der Deklination ‚*e* und *o* (in seltenen Fällen) in *w* übergehen', so ist das bezüglich des *e* ganz falsch; lautet von *mšwenieri* der Adverbial *mšweniwrad*, so steht jenes für *mšweniweri*, dieses für *wšeniwerád* (vgl. z. B. *w-lew*, Perf. *w-lie*). Über ein *a* das am Schluß der konsonantisch auslautenden Wörter öfters antritt, wird nichts näheres gesagt, und mit dem ‚Beispiele pass.' ist dem Anfänger um so weniger gedient als die Fälle sehr verschiedener Art sind. Wenn der Genetiv, der Dativ, der Instrumental bald auf *-isa, -sa, -t'a*, bald auf *-sa, -s, -t'* endigen, so sind jene die regelrechten Formen, mit dem Adverbial *-ad* aber verhält sich die Sache anders, und das ist dem Vf. nicht klar geworden, der bald von dem *ad*-Fall, bald von dem *ada*-Fall redet. Das *a* z. B. in *alersianada da mosiqwarulad* ‚freundlich und liebevoll' (gerade in solchen Verbindungen ist es häufig, damit das Zusammenstoßen zweier *d* vermieden werde) ist doch nicht anders zu beurteilen als das in *mard̥wniwa da mart̥χniw* ‚rechts und links' (*-iw* ist die arm. Instrumentalendung *-iw*) oder in *t̥wena wart'* ‚wir sind' 123, 20, *wina brd̥andebi?* ‚wer bist du?' 126, 4. Es wäre aber auch zu erklären gewesen warum sich dies ‚euphonische' *a* sogar

vor *-a* (‚ist') und *-o* (‚sagt[e] er') findet, z. B. *lamazadaa* 134, 11, *šenao* 73, 2. Die euphonische Regel welche schlechtweg als die der georgischen Grammatiker bezeichnet werden kann: ‚hart mit hart, weich mit weich' (s. *Zeitschr.* XVI, 377), wird gar nicht erwähnt.

Den festesten und wichtigsten Teil des Lehrbuchs bildet das dargebotene georgische Sprachgut; wir glauben dem Vf. (S. x) daß es echt ist. Hat er wohl auch das meiste aus gedruckten Quellen entnommen, so war er doch in der Lage alles zu kontrollieren und von allem ein richtiges Verständnis zu erlangen. Hierzu bemerke ich nur eines. Auch innerhalb der georgischen Schriftsprache machen sich mundartliche Verschiedenheiten in beträchtlichem Umfange geltend (s. meine Besprechung von CHUNDADZES Buch *Zeitschr.* XVI, 362 ff.); eine ganz einheitliche Schreibung der betreffenden Wörter und Formen zu beobachten wäre wohl nicht empfehlenswert gewesen, hie und da vermißt man geradezu die Angabe von Nebenformen. Ja, auch die ungewöhnlichere tritt allein auf; so wäre doch wohl 109, 9 f. ალანთო, ალავსო, ალამსო und nicht ანთო (wozu übrigens ამენთო und nicht დამენთო gehört), აავსო, აამსო zu setzen gewesen. Doppelformen sind öfters ausdrücklich als solche bezeichnet, z. B. ახლა = ეხლა 55, 20, სწერამს = სწერს 89, 14 (jenes zum Inf. წერვა, welcher nach einigen in der Bedeutung von წერა unterschieden sein würde, s. *Zeitschr.* x, 123; TŠUBINOW bucht nur diesen, BAGAJEW hat unter *ucaaა* nur jenen), ვდგევარ = ვდგავარ 114, 10 v. u. Aber nicht immer; wenn der Anfänger z. B. ბავშვი 87, 23 und ბავში 98, 12, შეცდმა 122, 20 und შეცთმა 123, 23 liest, so wird er sehr geneigt sein in einem von beiden ein შეცდმა zu erblicken. Und wenn er 35, 4 *qidwa, gaqidwa, šesqwida* nebeneinander findet, muß er nicht glauben daß nur in der dritten Form das *s* berechtigt ist, während man doch ebenso gut *sqidwa, gasqidwa* wie *šesqwida* (‚kaufen', nicht bloß ‚bestechen') sagt? Für einen Druckfehler würde ich selbst halten საფრთხეს 148, 20 statt საფრხეს, wenn nicht dazu angemerkt wäre: საფრ(თ)ხე ‚Falle, Fangnetz'; so muß ich annehmen daß hier eine falsche Wortableitung, etwa eines von DIRRS Lehrern

hereinspielt. Man hat das von ფერხი ‚Fuß' gebildete Wort (vgl. lat. *pedica*) mit სფე(რ)თხე ‚Scheuche' identifiziert.

Die Verdolmetschung des Zusammenhängenden wie des Einzelnen erfüllt fast durchgängig den nächsten Zweck. Kaum irgend etwas scheint ohne Erklärung zu bleiben; vielleicht ეკუნტნენ 151, 5 v. u. (ნარეკალები, das Subjekt dazu, sind ‚Disteln', nicht ‚Dornen'), ნიავმა 152, 14. Selten auch wird geradezu falsch übersetzt; so bedeutet *karwedi* 16, 11 nicht ‚torähnlich', sondern ‚zeltartig' (von *karawi*, nicht von *kari*), თვითეული 56, 15 nicht ‚selbst' (wie die vorhergehenden Wörter), sondern ‚jeder einzelne'. Immerhin noch in ein paar Fällen die besondere Beachtung verdienen. Unter den ‚phraseologischen Zeitwörtern' die S. 21 an nicht ganz passender Stelle aufgezählt werden, ist das erste: ‚(mit *ḫeli* Hand:) *ḫelis (g)amart'va*, jemandem etwas wegnehmen (1. P. S. Pr. *ḫels avumart'av*)'. Dieser Ausdruck bedeutet aber etwas ganz anderes, so ziemlich das entgegengesetzte; nämlich: ‚jemandem leihen, helfen', und es würde ein recht gutes Schulbeispiel für die Schwierigkeiten liefern denen die Auseinandersetzung der georgischen Phraseologie in so hohem Grade unterliegt. Es frägt sich nämlich welche Hand hier gemeint ist, die welche der Helfende reicht, oder die welche er erfaßt. Beides ließe sich mit den Bedeutungen von *mart'wa* und seinen Zusammensetzungen vereinigen, die am ehesten denen unseres ‚richten' entsprechen. *W-u-mart'aw, a-w-u-mart'aw, ga-w-u-mart'aw, mo-w-u-mart'aw χelsa* ‚ich bringe ihm Hülfe' kann eigentlich sein: ‚ich richte meine Hand auf ihn, ich reiche ihm meine Hand', wie *mi-w-s-t,em χelsa* ‚ich gebe ihm die Hand' = ‚ich helfe ihm', *χels ar mo-m-t,ems* ‚es hilft mir nicht'; so sagt man auch: *ga-w-u-mart'aw t'walsa* ‚ich richte das Auge darauf', *mo-w-u-mart'aw zarbazansa* ‚ich richte die Kanone darauf', *a-w-mart'aw, mi-w-mart'aw* ‚ich richte das Auge'. Aber es bleibt mir zweifelhaft ob ‚die Hand auf jem. richten' so viel ist als ‚jem. die Hand reichen', finde ich doch *χeli ga-mart'es* ‚sie streckten die Hand aus', nicht damit er sie erfasse, sondern um ihn damit zu fassen. Demnach ließe sich vielleicht *mart'wa* hier in der andern Hauptbedeutung: ‚herrichten', ‚in Ordnung bringen',

nehmen; man erwäge: *ga-w-i-mart'aw χelsa* ‚ich bekomme Hülfe, Darlehen' und ‚ich übe mich ein', ‚ich erwerbe Fertigkeit', *mo-w-i-mart'aw χelsa* in ersterem Sinne. Ferner vergleiche man *še-w-u-t$_s$'qob χelsa* ‚ich helfe ihm', *še-w-i-t$_s$'qob χelsa* ‚ich bekomme Hülfe' von *še-t$_s$'qoba* ‚herrichten', ‚in Ordnung bringen' und endlich: *(še-)w-u-pqrob χelsa* ‚ich fasse ihm die Hand' = ‚ich nehme ihn bei der Hand', *a-w-u-pqrob χelsa* ‚ich helfe ihm', eig. ‚ich nehme ihm die Hand auf'. Allerdings haben wir auch: *mi-w-a-pqrob t'walsa* ‚ich richte das Auge darauf', — *qursa* ‚ich leihe ihm Ohr', und in gleichem Sinne wie das letztere *(mo-)w-u-pqrob* (vgl. unser ‚halten' und ‚hinhalten'). In seiner Übersetzung von *χelis gamart'wa* scheint der Vf. durch *rt'mewa, ga-rt'mewa, a-rt'mewa* (*a-rt'wa*) ‚wegnehmen' beirrt worden zu sein. Und ferner zu ბირი მიჰყო 147, 4 f. v. u. wird 148, 6 angemerkt: ‚მე ბირს მივყევბი ich fange an'. Aber hier liegt nicht *miqola* (1. P. S. Pr. *miwqwebi*, 3. P. S. Perf. *miqwa*) vor, sondern *miqwa* (1. P. S. Pr. *miwqwi*, 3. P. S. Perf. *miqo*) ‚hintun', *χeli miqo* ‚er tat (legte) die Hand hin (an etwas)', wie *moqaw quri šeni* ‚tue (halte) dein Ohr her'; so *piri miqo* ‚er (der Wolf) tat seinen Rachen hin', ‚näherte s. R.', und etwas anderes erlaubt auch der Zusammenhang nicht. Richtig ist übersetzt აწევს 151, 12 v. u. mit ‚liegt auf', ‚drückt', da aber die Form an sich auch ‚zieht hinauf' bedeutet, so wäre für den Lernenden der Hinweis darauf ersprießlich gewesen daß es sich nicht um das Verb აწევა, sondern um წოლა handelt. Es hätte nun aber die eigentliche, wörtliche Bedeutung eines Ausdrucks in noch viel größerem Ausmaß angegeben werden sollen als es geschehen ist; der Vf. hat sich zu sehr auf die unmittelbare Erklärung beschränkt. So wird z. B. მირთმევა (in verschiedenen Formen) 41, 14. 51, 11. 102, 15. 111, 12 mit ‚essen' übersetzt; es ist aber nicht schlechtweg ein Synonym von *t$_s$'ama*, es kann nicht wie dieses ohne Objekt stehen, es entspricht vielmehr unserem ‚zu sich nehmen', und nur so wird es begreiflich daß es 106, 7 so viel ist wie ‚trinken'. Befremdlicher wird dem Anfänger eine andere Bezeichnung desselben Begriffs vorkommen: გიახლებით ‚wir werden essen' 62, 10. Von ხლება ‚nahe sein', ‚begleiten' wird ein höflicher Ausdruck für ‚sein' ge-

bildet: გახლავარ, eig. ‚ich bin bei dir', ‚ich bin, zu dienen' (s. S. 135 Anm. 1). Aber ხლება ist nur eine Nebenform von ახლება (ახლო ‚nahe'), und so entspricht ein გიახლები wesentlich dem გახლავარ, aber in anderer Anwendung: გიახლებით სადილს an obiger Stelle (vgl. პურს გიახლება) würde sein: ‚wir sind, dir zu dienen, beim Essen'. Doch gestehe ich gern daß auch ich darüber nicht ganz im reinen bin, und um so mehr eine Aufklärung gewünscht hätte.

Besonders nach einer Seite hin hätten die Anmerkungen zu den Lesestücken, den zusammenhängenden oder den aus einzelnen Sätzen bestehenden, sich stärker entfalten sollen, nach der syntaktischen hin. Der Vf. sagt S. x Anm. 1: ‚Die Syntax ist im praktischen Teil gelegentlich behandelt'; die Gelegenheiten sind nicht alle benutzt und zur Besprechung mancher sehr wichtigen Erscheinungen wiederum fehlen sie. Anderseits enthält auch der theoretische Teil Syntaktisches, insofern nämlich hier die Bedeutungen der Kasus dargelegt sind. Im Mittelpunkt der ganzen georgischen Syntax stehen die drei Darstellungsweisen von Subjekt und Objekt (näherem und fernerem):

(bei uns:	Nom.	Akk.	Dat.)
1. Präs., Imperf.:	Nom.	Dat.	Dat.
2. Perf. I, Konj. Fut.:	Akt.	Nom.	Dat.
3. Perf. II, Plusqpf.:	Dat.	Nom.	*-t'wis*.

Dieses Verhältnis ist vom Vf. nicht scharf dargestellt (am besten noch S. 76, wo nur das entferntere Objekt nicht berücksichtigt ist), aber auch nicht einmal ganz richtig aufgefaßt worden. Von dem *man*-Falle (meinem Aktivus) sagt er S. 23: ‚Bezeichnet das Subjekt eines Verbs in gewissen Zeiten; *man* ist also [?] ein einfacher Deuter, es als Artikel aufzufassen ist nicht richtig.' Daraus würde sich durchaus nicht erklären warum neben *-man* das Objekt im Nominativ steht. Die dativische Rolle von *-t'wis* sehe ich weder S. 25 noch S. 100, wo es geschehen mußte, verzeichnet; an letzterer Stelle ließe sich ja დედისათვის, მათთვის ebenso gut als ‚für die Mutter', ‚für sie' wie als ‚der Mutter', ‚ihnen' fassen; 133, 24 wird in der Tat

ქალისთვის mit ‚Tochter für' übersetzt (neben მიერთმია), aber 135, 4 მისთვის mit ‚ihr' (neben დაღვა). Ferner ist es sehr nötig die Gestaltung der direkten und indirekten Rede im Georgischen genau zu kennen. Man pflegt die Mitteilung dessen was eine dritte Person oder mehrere gesagt haben, mit -ო abzuschließen (und dies wird oft auch schon in der Mitte, nach einem Absatz, gebraucht), welches aus თქო ‚er sagte' abgekürzt ist (s. *Zeitschr.* XVI, 369 f.). Beispiele gewährt die Chrestomathie genug; es steht dies -ო auch durchweg bei den Sprichwörtern (= ‚wie man sagt') und Rätseln S. 145 ff. (S. 146 zu unterst, wo aber ebenso wie bei 147, 13 ff. kenntlich gemacht sein mußte daß es Verse sind, wodurch sich ja das -ო nach მუშასა erklärt). Regelmäßig findet es sich nach თითქო ‚als ob' (aus თუ ითქო zusammengezogen), hier 152, 12 (vielleicht fehlt es 133, 21 nur aus Versehen); aber nicht nach dem nur eingeschalteten თითქო ‚gleichsam' 153, 17. Der Vf. hat dies -ო nicht völlig erkannt, wenn auch nicht völlig verkannt; S. 11 sagt er: ‚das letzte Wort eines Satzes [oder auch eines Satzteiles!] hat häufig ein *o* nach sich, das heute nur dazu dient, den Satz abzuschließen und wohl mit dem *o* des Vokativs identisch ist', und S. 132 spricht er von ‚der bei Zitaten antretenden Partikel ო'. Wenn er irgendwelche Reden aus dem Zusammenhang gerissen aufnimmt, so mußte er ihnen das -ო entziehen oder ein უთხრა oder sonst ein Verb der Mitteilung hinzusetzen; z. B. ელიზა ჩვენზე ლამაზიაო 50, 6 (vgl. 73, 2. 100, 8 v. u.) ist nicht einfach ‚Elise ist schöner als wir', sondern ‚(nach der Behauptung von jemandem)', sodaß wenn der Lernende nach solchen Mustern sich in der Unterhaltung richten wollte, er leicht etwas ganz anderes sagen könnte als er beabsichtigt. Statt der indirekten Rede pflegt im Georgischen die direkte einzutreten; es wird mit Beziehung auf den Redenden und den Angeredeten nicht zweimal die 3. P., sondern die 1. und die 2. P. gesetzt, und zwar auch wenn ein einleitendes ‚daß' oder ‚ob' gebraucht wird. Also ‚er erklärte ihm, er wünsche mit ihm einmal Wein zu trinken' wird: ‚er erklärte ihm (daß) ich wünsche mit dir e. W. z. t.' (die griechische und lateinische Bibel kennt die gleiche Verschmelzung der direkten mit der

indirekten Rede), und wenn das Ganze wiederum als eine Aufforderung gefaßt werden soll, so entsteht: ‚erkläre ihm (daß) ich wünsche, sagst du, mit dir e. W. z. t.‘: გამოუცხადე, (რომ) მსურს-თქო[1] შენთან ერთად დალიო ღვინო. Vor einem Fragewort wird თუ ‚ob‘ gesetzt (das madj. *hogy* erfreut sich ganz desselben pleonastischen Gebrauchs); so könnte es statt შეეტყოთ, სად რა 139, 8 v. u. auch heißen შ. თუ სად რა, ohne daß deshalb an das Verb იხარშებოდა das -ო anzutreten brauchte. Das Fragewort ist hier eben dem Relativ gleich; ich kann daher auch sagen შეიტყო ისიც (თუ) სად სცხოვრობდა ‚er erfuhr auch das: wo er wohnte‘. Bei dieser Gelegenheit sei eines eigentümlichen Pleonasmus beim Relativ gedacht; wenn dasselbe einem Determinativ mit einem Substantiv entspricht, so wird das letztere wiederholt: ‚von jener Zeit . . . von welcher Zeit . . .‘ იმ დროდან . . . რა დროდანაც . . . 123, 17 f. Über den Gebrauch der Partikeln wäre auch manches besondere zu sagen gewesen. Das -ც ‚auch‘ am Relativ wird zwar erwähnt, aber in einer etwas unbestimmten Weise, und außerdem an Stellen wo man es nicht sucht (S. 64 Anm. 2 und S. 24, wo der ‚t_s-Fall‘, der ‚kein eigentlicher Fall ist, hier nur der Bequemlichkeit halber‘ mit den Kasus zusammen behandelt wird). Sehr verschiedene Bedeutungen hat თუ; häufig kommt თუ არა ‚kaum‘ (Konj.) vor, so დაიწყო თუ არა ‚kaum fing er an‘ 129, 19 f. Das geht wohl auf თუ არა? ‚oder nicht?‘ zurück, wie zu einer positiven Frage hinzugefügt zu werden pflegt; ‚fing er an oder nicht?‘ (man konnte es nicht entscheiden). Für uns wenigstens sind Verbindungen wie ‚und oder‘ და ან, ‚und aber, და . . . კი fremdartig; s. letzteres z. B. 145, 7 f. v. u. Das და in den Rätselauflösungen S. 147 verdiente ebenfalls eine Bemerkung.

Der Vf. hat sehr recht daran getan in einem Dutzend Versen des N. T. eine Probe vom Altgeorgischen mitzuteilen (S. 156 ff.). Unter den Anmerkungen dazu vermisse ich besonders eine über das pluralische Infix -*n*- in შეგიუმაწნენ V. 11 (vgl. auch მიგცნე 157, 4 v. u.) als ein sehr hervorstechendes Kennzeichen der alten Sprache.

[1] Das თქო hat sich für die 2. P. erhalten oder vielmehr eingebürgert; wir sollten erwarten *თქვი; für die 1. P. lautet das Schaltwort: მეთქი aus მე ვთქვი.

70, 3 und 116, 1 führt er, wegen anderer Dinge, einen Satz an in dem ein solches *-n-* zweimal vorkommt; aber da er nicht sagt daß er aus der Bibel stammt und auch die Übersetzung unvollständig ist (es muß heißen: ‚verzeiht sie ihm und er wird sie euch verzeihen'), so wird der Studierende nicht daraus klug werden. Auch hätte er hier (V. 4) sich selbst darüber belehren können wie unrichtig seine Vermutung ist daß der Genetiv beim Verb ‚fürchten' auf russischem Einfluß beruhe (S. 91 Anm.). Nicht nur heutzutage, sondern von jeher kannte das Georgische die beiden Verbindungen dieses Verbs, die mit dem Genetiv und die mit -ზე, und zwar besteht zwischen ihnen ein gewisser Unterschied, wie gerade der an der letzteren Stelle angeführte Satz zeigt, und welchen wir da auch im Deutschen wiedergeben können: გეშინოდეს ღმრთისა, და ნუ გეშინიან მტერთაგან ‚fürchte Gott und fürchte dich nicht vor den Feinden'.

Warum der Vf. dem praktischen Teil einen theoretischen vorausschickt, weiß ich nicht; in derlei Handbüchern pflegt ja, ihrer Bestimmung gemäß, beides nicht geschieden zu werden, und ist nun auch hier in der Tat nicht streng geschieden. So ist vor allem der Abschnitt des zweiten Teiles: ‚Das Verbum (Allgemeines)' S. 68—78 ganz von derselben Art wie der des ersten Teiles: ‚Flexionselemente (Konjugation)' S. 26—35 und deckt sich auch inhaltlich mit ihm in beträchtlichem Umfang. Unter ‚Theorie' haben wir hier überhaupt nicht eine streng wissenschaftliche, sondern nur eine irgendwie systematische Darstellung zu verstehen; es soll dem Laien in einer geordneten, übersichtlichen Weise die Kenntnis der wichtigsten Sprachtatsachen vermittelt werden. Das wird aber auch nicht im Widerspruch zur wissenschaftlichen Theorie geschehen können. Obwohl der Vf. die Schwächen der einheimischen Grammatiker nicht verkennt, so liegt er doch ganz in deren Banden und huldigt wie sie einer zu mechanischen Betrachtungsweise. Wenn er nun z. B., ihnen folgend, sagt, das Präsens werde von den Infinitiven auf *-wa* und *-ma* durch Umstellung dieser Laute gebildet, also: *wzidaw* von *zidwa* (S. 19. 71), so könnte man meinen, das empfehle sich wenigstens vom mnemonischen Standpunkt; allein eine

solche rein äußerliche Mnemonik ist im Grunde auch unpraktisch. Sage ich statt dessen: zu *wzidaw* gehört der Infinitiv **zidaw-a*, verkürzt *zidw-a*, so ist das nicht nur richtig, sondern ich lasse so auch erkennen daß *-a* ein Infinitivsuffix ist wie in *galob-a* zu *wgalob*, *t̆s'er-a* zu *wt̆s'er* usw. Es würde einen außerordentlich großen Raum einnehmen wenn ich alle Punkte erörtern wollte hinsichtlich deren ich mit dem Vf. nicht übereinstimme; ich hebe nur einige heraus. Über die Deklination ist begreiflicherweise wenig zu bemerken. Unter den ‚euphonischen Regeln' steht an erster Stelle die ‚Elision' (S. 10), und als erste Art derselben wird der Ausfall des End-*i* der Nomina bei Antritt der Deklinationsendungen angegeben: *k'ari*, *k'arši*. Allein das *-i* ist nicht stammhaft wie die andern Endvokale z. B. in *mze*, *mt'a*, sondern ist Nominativzeichen (das Ingiloische kennt es gerade nach Vokalen, unterdrückt es nach Konsonanten *mzeĭ*, *mt'aĭ* [so auch altgeorg.]: *k'ar*); man würde also mit gleichem Rechte etwa sagen können, das *-us* von lat. *annus* werde in den andern Kasus elidiert: *ann(us)-i* usw. Wenn der Vf. von den Deklinationsendungen vor denen *-i* ausfalle, an jener Stelle *-wit'*, *-mdin*, *-dam* ausnimmt, so ist das nicht ganz richtig; das hier stehende *-i* ist ein genetivisches. Warum wird denn aber mit *-wit'*, *-mdin*, *-dam* nicht das unendlich häufigere *-t'a* erwähnt, welches auch *-i* vor sich hat? Dessen Genetivnatur lehrt ja besonders ein vorhergehendes Adjektiv deutlich erkennen, z. B. *t̆sem-is mam-i-t'a*. Indem ich mich zur Konjugation wende, bedauere ich zunächst daß der Vf. ein Verfahren nicht eingeschlagen hat welches wegen der meistens sehr zusammengesetzten Beschaffenheit der Verbalformen sich dringend empfahl, nämlich deren durchgängige Zergliederung (mit fetterem Drucke des Stammes, bez. der Wurzel), also: *da-m-e-wit̆s'q-da*, *ga-sa-bareb-el-ad*. S. 72 behauptet der Vf.: ‚Es ist unmöglich zu sagen, das grusinische Verb habe so und so viele Konjugationen (woraus dann das Märchen von der Unregelmäßigkeit aller grusinischen Verba entstand); im Grunde genommen gibt es im Georgischen nur eine Konjugation.' Das scheint mir im Widerspruch zu allen sonstigen allgemeinen Äußerungen des Vfs. zu stehen, besonders aber zu der

unmittelbar vorhergehenden Erwähnung der direkten und der indirekten Konjugation (von denen jene wieder indirekte Formen enthält). Diese Unterscheidung, die er von den einheimischen Grammatikern übernommen hat, ist ganz unbegründet und überflüssig; man könnte ebenso gut sagen, im Deutschen stelle: ‚mich friert', ‚mir scheint' eine andere Konjugation dar als ‚ich friere', ‚ich glaube'. Da er doch sieht daß in *mi-qwars* ‚ich liebe', *u-qwars* ‚er liebt' das Subjekt im Dativ steht (S. 119 und anderswo), so begreife ich nicht wie er S. 31 sagen kann: ‚nicht zu verwechseln sind diese Pronominalpräfixe [der indirekten Konjugation] mit den Pronominal-Objekt-Präfixen' (mit ebensowenig Grund wird S. 16 von der Gefahr einer Verwechslung zwischen privativem *u* und dem Verbalpräfix *u* gesprochen). Ich habe alles was mit dieser Angelegenheit zusammenhängt, an andern Orten gründlich besprochen und komme darauf hier nicht zurück. Nur das wiederhole ich daß das Perf. II = Praet. III, indem es die Form eines umschreibenden Präsens hat, vielfach mit ganz präsentischer Bedeutung auftritt (vgl. lat.-rom. *est amatus*), so auch ყოფილა ‚ist' 134, 7 f. v. u. Auch jener Darstellung des Perfekts und des Plusquamperfekts wäre zu gedenken gewesen welche unserer umschreibenden Form mit ‚habe' und ‚hatte' entspricht (s. *Zeitschr.* XVI, 368 f.); 126, 10 v. u. ჭრონდა გატენილი თოფი ist nicht etwa ‚ich hatte eine geladene Flinte', sondern: ‚ich hatte die Flinte geladen'. Inbezug auf die zusammengesetzten Zeiten und im Zusammenhang damit auch inbezug auf die einfachen herrscht beim Vf. eine ziemliche Verwirrung, an der allerdings die einheimischen Grammatiker viel Mitschuld tragen. Überall muß die Form das Maßgebende sein, nicht die Bedeutung; wir dürfen ja auch vom deutschen ‚ich komme' nicht sagen, es sei ein Perfekt, weil es soviel ist wie ‚ich bin gekommen'. Wie S. 113 von *t'ar-swla* ‚fortgehen' *t'ar-sul-war* richtig als Perf. II angegeben ist (warum fehlt S. 84 das Perf. II von *moswla* ‚kommen'?), so mußten ebenda von *dgoma* ‚stehen' und von *t'ola* ‚liegen' als entsprechende Zeiten angegeben werden: *dgomil-war* (oder *mdgar-war*) und *t'olil-war*, nicht *dgomil-qop'il-war* und *t'olil-qop'il-war* (‚ich bin gestanden gewesen', ‚ich bin gelegen ge-

wesen'). Es sind dies im Grunde Plusquamperfekte, wie auch diejenigen Formen welche für das Perf. 1 verzeichnet werden: *dgomil-wiqawi* und *t̕'olil-wiqawi*, ebenso S. 85 *wqop'il-wiqawi*, aber S. 84 *mo-wsul-wiqawi* erhält den Titel ‚Konj. Perf.' (das ist = Ind. Plusqpf.); der Franzose würde das ‚prétérit (passé) antérieur' nennen. Das Perfekt 1 ist immer eine einfache, nicht eine umschreibende Form; bei solchen Verben die durative Bedeutung haben, wird es die Bedeutung des Imperfekts haben müssen. *Wqawi* ist ‚ich machte' = ‚feci'; so sollte auch dem intransitiven *wiqawi* perfektischer Sinn zukommen, es ist aber ‚ich war', und der Vf. trägt in diesem Falle dem Sachverhalt Rechnung, indem er darüber setzt: ‚Imp. = Perf.' (S. 85). Ein Synonym von *wqawi* ist *wk'men*; die intransitive Form hiervon, *wik'men* hat den perfektischen Sinn gewahrt: ‚ich ward' und wird demgemäß als Perfekt von ‚sein' angeführt (S. 86). *Widegi* ‚ich stand', *wit̕'ewi* ‚ich lag', *widʒek'i* ‚ich saß' sind für den Vf. nur Imperfekte (S. 113). Indessen haben sie mit einem Vollendungspräfix perfektischen Sinn; so *da-widegi* oder *da-wdegi* (auch das einfache *widegi* hat *wdegi* neben sich) ‚ich stand' = ‚ich blieb stehen', ‚ich stellte mich'. Was die Pronominalpräfixe anlangt, so hätte sich der Vf. über die Bedingungen unter denen *h*, *s*, *hs* überhaupt auftreten, bestimmter äußern (S. 28), in den Paradigmen und Texten selbst aber eine konsequente Schreibung beobachten sollen (er schreibt sogar 89, 2 unmittelbar nebeneinander ვსწავლობ und ვჰსწავრ). Wie kann er übrigens behaupten daß in *hkit'χat'* ‚er frug sie', *mist̕at'* ‚er gab ihnen' das *t'* ‚ohne erstes Element' stehe (S. 30)? Daß ihm in ვძულვარ ‚ich bin verhaßt' die Wiederholung des Zeichens für die 1. P. S. auffällt (S. 121 Anm. 1), das fällt mir auf. Das Beispiel auf das er den Leser besonders aufmerksam mache, stamme von einem seiner Lehrer her, der nur so und nicht anders sagen wollte, es zeige so recht gut wie im Georgischen alles schwimme, ineinander übergehe. Regelmäßig sollte es heißen: იმას ძულვარ მე. Es wird ja auch wirklich ვსძულვარ geschrieben; aber da die ursprüngliche Funktion des *s-* nicht mehr gefühlt wird, so fehlt es bald wo es berechtigt wäre, bald steht es wo es unberechtigt ist, und mit dem *h-* verhält es sich

ihnlich; so finden wir nebeneinander z. B. *w-h-s-t'e-war*, *w-s-t'e-war* und *w-t'e-war*. Die Wiederholung des *w-* aber ist in solchen Fällen wenn nicht das Regelmäßige, doch gewiß das Gewöhnlichere: *w-u-war-war*, *w-mosul-war*, *w-zi-war* usw., wovon ja beim Vf. selbst genug Beispiele zu finden sind. So auch auf S. 78, wo sich übrigens ein *wargi-war* findet das nicht dazu gehört, nämlich nicht unmittelbar auf *rgeba* ‚helfen', ‚nützen' zu beziehen ist. *Wargi* ‚tauglich' geht unverändert durch alle Personen durch: *wargi-war* oder *w-warg-var*, dann *warg-χar*, *warg-a*; es ist auch attributives Adjektiv, so *vargi kat'i* (neben *wargisi*). Daneben *w-i-wargebi (w-e-w-, w-u-w-)*. Allerdings scheint Zusammenhang von *wargeba* mit *rgeba* zu bestehen; aber welcher, ist mir nicht klar, da ein solcher Anlaß für die Fixierung des *w-* der 1. P. wie bei *wiareb* (*Zeitschr.* XVI, 375) hier nicht ersichtlich ist. Was die Vorvokale anlangt, so muß die ihnen vom Vf. gegebene Benennung ‚Richtungsanzeiger' (S. 29) zur Verwechslung mit den ‚Richtungspräfixen' (S. 33) führen. Vom *e-* heißt es (S. 29) daß es sich in allen Verben der Gegenseitigkeit auf *ebi* finde: *wemsaχurebi* ‚ich diene, bediene'. Aber in diesem Beispiel ist ja keine Gegenseitigkeit zu finden. Da der Vf. *e-* auch an andern Stellen (so S. 70) als das Zeichen des reziproken Modus Modi nennt er das was sonst Genera heißt) betrachtet, so muß das dahin richtig gestellt werden daß das *e-* die dativische Beziehung bei reflexiven, intransitiven oder passiven Verben (unter denen natürlich auch reziproke sich finden) und nicht bloß der bezeichneten Form ausdrückt. Auch das *e-* des Ind. Plusqpf. oder Konj. Perf. schließt gleichsam ein dativisches und ein reflexives *i-* in sich. Über das Verhältnis dieser Vorvokale zu den konsonantischen Pronominalpräfixen scheint der Vf. nicht im klaren zu sein; S. 115 mußte er neben *m*, *mi* ‚mir' ‚mich' noch *ma* und *me* setzen. Was endlich die adverbialen Präfixe anlangt, so ist ihre Scheidung in ‚Vollendungspräfixe' und ‚Richtungspräfixe' nicht nur überflüssig, sondern auch verwirrend; die letzteren versehen immer zugleich die Rolle jener (was der Vf. S. 34 so umschreibt: ‚bei Antritt solcher Richtungspräfixe fallen die Vollendungspräfixe aus'), und es gibt gar keine Voll-

endungspräfixe die nicht auch, natürlich nicht in jedem einzelnen Falle, Richtungspräfixe wären (daß unter diesen S. 33 von jenen nur *garmo, gamo* fehlt, ist wohl ein Zufall). Den Vollendungspräfixen wird vom Vf. zuweilen eine Wirkung zugeschrieben die sie in Wirklichkeit nicht ausüben. S. 96 sagt er daß das Perfekt intransitiver Verbe das Subjekt mit *-man* neben sich habe, trete aber ein Präfix hinzu, so stehe jenes im Nominativ: იმან იფრინა ‚er ist geflogen', aber ის გაფრინდა ‚er ist aufgeflogen'. Hier kommt aber der Nominativ nicht auf Rechnung des გა-, sondern des -და (das Präsens lautet allerdings გაფრინდები, und es ist somit ein wirkliches Perfekt, aber doch dem formellen Ursprung nach nicht vom sonstigen Imperfekt unterschieden); denn man sagt: იმან გაიფრინა. S. 152 heißt es ‚daß das Imperfekt mit dem Vollendungspräfix auch als Konditional aufgefaßt werden kann'. Aber der Konditional wird regelmässig durch das Imperfekt ausgedrückt, und zwar auch ohne Vollendungspräfix (s. z. B. 125, 11). Daß *mi-* ‚hin' und *mo-* ‚her' bedeutet (S. 34), ist im allgemeinen richtig, aber sie schwanken doch bezüglich ihrer Bedeutung leicht ineinander über; so ist z. B. *mo-rt'wa* ‚sich (mit jem.) vereinigen' wie es scheint häufiger als *mi-rt'wa*. Wenn wirklich das *i* des Richtungspräfixes *mi-* unverträglich ist mit den Infixen der 1. und 2. P., so kann das nicht darin seinen Grund haben daß es ‚ein Andeuter der Entfernung' ist (S. 115), denn die ist ja eben so groß hin wie her. Es ist ganz richtig daß man heutzutage sagt *mo-g-t'er* ‚ich schreibe dir'; in der Bibel aber steht immer *miwhst'er šenda*. Und auch auf (das ebenfalls biblische) *mogitewnes* ‚er wird sie euch verzeihen' durfte sich der Vf. nicht berufen, denn hier geht die Richtung vom Ferneren auf das Nähere. Aber es heißt in der Bibel: *rat'a migiteo* ‚daß ich ihn euch freigebe', *migetewnen šen* ‚sie werden sie dir vergeben', nämlich von mir aus (wegen des *-e-* vgl. vorherg. S.). Ebenso steht hier *mi-t'ema* ‚geben' bei der 1. P.: 2. und 3., bei der 2.: 3., und bei der 3.: 3., aber *mo-t'ema* bei der 2.: 1. und bei der 3.: 1. und 2. Die Tabelle auf S. 76 würde dem Anfänger eine recht gute gedrängte Übersicht der Konjugation geben wenn sie etwas abgeändert würde, vereinfacht (z. B. durch

Beseitigung der Bemerkung und der beiden Anmerkungen) und ergänzt. Insbesondere müßte im Ind. Perf. Sing. auch —, —, ა, ferner ა als 3. P. S. zu ე, ე und endlich als 3. P. Pl. (ნ)ენ (wie S. 31), im Ind. Plusqpf. ა, im Konj. Plusqpf. ას aufgenommen werden.

Der Vf. hat allem Anschein nach sich rasch in das Georgische hineingearbeitet, und wenn auch fortgesetztes Studium, besonders im Lande selbst, seine Kenntnis der Grammatik vertiefen und ihn von mancher Unsicherheit und Unklarheit befreien wird, so ist ihm doch kein Vorwurf daraus zu machen daß er das rasch Erlernte rasch weiter zu lehren sich angeschickt hat; bis dat qui cito dat. Nur bei der Ausarbeitung des Lehrbuchs hätte er sich etwas mehr Zeit gönnen sollen. Ich rede nicht von dem Zuviel und Zuwenig des Stoffes und ebensowenig von seiner theoretischen Beurteilung; seine Darlegung aber hätte mit größerer Sorgfalt und Ökonomie vorgenommen werden müssen. Auch der sprachliche Ausdruck trägt überall die Spuren der großen Hast; nicht selten ist er, zum Schaden für die Leichtigkeit des sachlichen Verständnisses, unbestimmt, ungenau oder ungleichmäßig (S. 32 z. B. werden die Ausdrücke ‚unvollkommen', ‚unvollständig' im gleichen Sinn wie ‚unvollendet' inbezug auf das Verb gebraucht). So nimmt es denn nicht wunder daß das Verzeichnis der Druckfehler S. XIV f. recht stattlich ausgefallen ist; mir sind noch einige weitere aufgestoßen, und ich teile sie hier im Hinblick auf eine neue Auflage mit, die nun hoffentlich auch mit verhältnismäßiger Raschheit sich nötig erweisen wird (von den leicht zu verbessernden im deutschen Text und einigen Umschreibungen des Russischen sehe ich ab, ebenso von den Versehen in der Verbindung der georg. Wörter).

VII, 21. KLAPPROTHS = KLAPR—. VIII, 15 v. u. KRETZSCHMER = KRETSCHMER. 11 v. u. LENORMAND = —T. MASPÉRO = —ERO. XI, 5 v. u. *ḥeri* = *ḥari*. 3, 9. *humrops* = *ḥ*—. 13, 10 carpis = —io. 13, 15 *glapʿia* = —*pia*. 13, 23 *nadzvari* = *nadzvnari*. 13, 9 v. u. *somḥretʿi* = *somḥetʿi*. 14, 2 Tsitsiani = Dsidsiani. 16, 3. *moumzadebrad* = —*blad*. 16, 15 *kʿartʿeli* = *kʿartʿveli*. 21 17 *gadevneb* = *(da)vadevneb*. 22, 22 den Wissenschaften = der Wis-

senschaft. 27, 15 *momartva* = —*t'va*. 28, 15 *vdsavlob* = *vsds*—. 30, 11 v. u. *misdsat'* = *mistsat'*. 31, 6 v. u. *armo* = *aymo*. 33, 2 *tsavikiṭa* = *ds*—. 45, 4 ‚für mich' zu str. oder hier und Z. 12 დამოგლიჯეთ in დამი- zu ändern. 46, 6 v. u. ქართული = ქართლი; ‚Georgien' zu str. 49, 13 უვერა = უველა. 49, 3 v. u. აკი = ავი. 70, 3 *miutevnet* = —*t'*; *mogtevnes* = *mogitevnes*. 70, 14 *elaparakobs* = —*ba*. 72, 8 *qvarebi* = —*ba*. 73, 11 v. u. *gadasvali* = —*savali*. 74, 3 v. u. *davtsek'i* = *davds*—. 78, 7 v. u. *mqop'obiti* = —*t'i*. 81, 8 v. u. *zmnas* = *zmna*. 82, 22 *pop'ilan* = *qo*—. 85, 19 იუვნიბ = იუვნენ. 87, 18 ავა = ავი. 86, Z. 9—15 gehört auf S. 85 zwischen Z. 12 und 13. 88, 23 ვაკრობ = ვაქლობ. 90, 14 und 93, 9 წალი = —ა (jenes auch 52, 6 v. u.; doch ist es hier verbessert worden). 95, 2 v. u. მიცა = მივეც (oder, wenn es die 3. P. sein soll, die aber hier sonst nicht verzeichnet wird: მისცა). 109, 22 მოვსულიყავ = —ლვიყავ; მოვსულიყავით = —ლვიყავით. 112, 8 *tsavide* = *ds*—; *tsavsuligav* = *dsavsulviqav*. 109, 25 —იყავ viermal = —ვიყავ. 116, 2 მოგტევნეს = მოგიტევნეს. 129, 11 შაეშინდა = შეე—. 130, 13 კარგიო = კარგია (oder კარგიაო?). 148, 8 ჩამტვრა = —ვრევა. 148, 17 der Doppelpunkt nach მომკლავს muß fallen. 152, 14 დედა-მიწის = —ას. 156, 8 ვლური = ვლვრი (in früherer Zeit ვლუვრი geschrieben).

H. SCHUCHARDT.

Revaṇārādhyas Smaratattvaprakāśikā.

Von

Richard Schmidt.

Als zweite Nummer der erotischen Texte, die sich in Madras befinden, lasse ich hier, zugleich als Fortsetzung zu meiner Ausgabe von Hariharas Śṛṅgāradīpikā (*ZDMG.* LVII, 705 ff.), Revaṇārādhyas Smaratattvaprakāśikā folgen. Ich besitze hiervon eine Devanāgarī-Abschrift, 20 S. 2^0, des Ms. der Government Oriental Mss. Library, Madras, p. 111 des Alphabetical Index, Madras 1893. Als Verfasser wird hier Vīraṇadeśikendra angegeben. Eine zweite Handschrift, die aber vielleicht mit dieser identisch ist, erwähnt TAYLOR, I, 424 und beschreibt sie wie folgt: ‚Smara tatva prakásica, a comment on a piece entitled smara tatva, the comment by Révanárádhya. The smara tatva, or original, in five slókas only, follows. This is by Viranaradhyar, both are complete. It is somewhat difficult to describe a production which gives a religious turn to what western ideas consider indelicate or obscene: to wit — Panegyrics on the splendid nature of *Manmata* [so!] the god of love. On the *sucla* and *sonita*, or semen virile, and the blood, so deemed, of the female sex. If the *sucla* prevail a man will be born, if the sonita, a female, if both are equal, an hermaphrodite. Recipe to restore lost virility. Five kinds of *rati* (turpiter).'

Auf Grund meiner Handschrift stellt sich der Sachverhalt so dar: Sosalivīraṇārādhya, der Sohn des Sarveśvarācārya, aus dem Geschlechte des Revaṇāsiddheśa, ein Fürst der Yogins, verfaßte in

fünf Śloken ein Loblied auf die Liebe, mit der Bezeichnung Pañcaratnam, dem man nicht gerade poetischen Schwung nachrühmen kann. Vīraṇārādhyas Schüler Revaṇārādhya schrieb dazu einen Kommentar namens Smaratattvaprakāśikā, in dem er seine Belesenheit bekundet und sich bemüht, die weltliche Liebe auf die heilige Lehre der Upaniṣads zu gründen. Er hat dazu folgende Autoren und Schriften benutzt: Ādityapurāṇam, Ṛgveda, Aitareyopaniṣad, Kalyāṇakāraka, Kāverimahatvam, Kūcimāropaniṣad, Garbhopaniṣad, Chāndogyopaniṣad, Tātparyasaṃgraha, Tejobindūpaniṣad, Dattātreyopaniṣad, Dharmasaṃhitā, Nandikeśvarīyam, Nārāyaṇopaniṣad, Pauṣkaram, Prabodhacandrodaya, Pādmam, Bṛhadāraṇyakopaniṣad, Bodhāyanasūtram, Brahmapurāṇam, Bhartṛhari, Matsyapurāṇam, Manu, Mahānāṭakam, Mahābhāratam, Mahārāmāyaṇam, Mahimnaḥstava, Yajurveda, Yajurvedopaniṣad, Yogasārasamuccaya, Raghuvaṃśa, Ratiratnapradīpikā, Ratirahasyam, Laiṅgam, Vātsyāyana, Vijñāneśvara, Śivarāghavasaṃvāda, Śuklayajurveda, Śvetāśvataropaniṣad, Sūktisaṃgraha, Skāndam, Smṛticandrikā, Svacchandalalitabhairavīyam und Haṃsopaniṣad. Soweit es mir gelungen ist, diese Zitate nachzuweisen, habe ich es durch einen entsprechenden Zusatz bekundet; zu den für mich nicht nachweisbaren gehört auch das aus Vātsyāyana, ein Śloka, der im Kāmasūtram jedenfalls nicht steht. Auch die Handschriften, die ich bisher verglichen habe, enthalten ihn nicht. Wir dürfen ihn wohl den Zitaten beigesellen, die ich *Erotik*, p. 13 f. besprochen habe. — Die Kūcimāropaniṣad ist möglicherweise eine Quelle des Kāmasūtram; hier wird bekanntlich Kucumāra unter den Vorgängern des Vātsyāyana genannt, mit der Variante Kūcimāra. Die Ratiratnapradīpikā bezeichnet OPPERT, II, 4122 als Kalāśāstra; sie und manches andere der zitierten Werke gehört dem Süden an: die Vorliebe für südindische Quellen verrät die Heimat des Revaṇārādhya. Seine Zeit läßt sich nicht so leicht feststellen. Vorausgesetzt, daß die von ihm benutzte Smṛticandrikā diejenige des Devaṇṇabhaṭṭa ist, müßte er frühestens im XIII. Jahrhundert gelebt haben; denn diese ist um 1200 verfaßt (JOLLY, *Recht und Sitte*, p. 35); vielleicht ist er aber noch bedeutend jünger.

गुरुं श्रीवीरणाराध्यं नत्वा कुर्वे समासतः।
व्याख्यां श्रीपञ्चरत्नस्य स्मरतत्त्वप्रकाशिकाम्॥

ऋग्यजुः साम यस्याह अयं जयति स स्मरः।
इन्द्रं प्रजापतिं विष्णुं गङ्गाधरमुमाधवम्॥ १॥

यस्य स्मररहस्यपञ्चरत्नस्य व्याख्यां स्मरतत्त्वप्रकाशिकाख्यां चिकीर्षुः प्रथमृग्यजुःसामभिः स्मराधिक्यं दर्शयति। ऋगिति। [ऋक्] ऋग्वेदः [यस्य] स्मरस्य इन्द्रं प्रति अयमाह स स्मरो जयतीत्यन्वयः। तदुक्तमृग्वेदे इन्द्रो ह्याथै स्मारः। इति।

यथा स्कान्दे। [Ind. Spr. 1772]

किमु कुवलयनेत्राः सन्ति नो नाकनार्य-
स्त्रिदशपतिरहल्यां विप्रभार्यामयासीत्।
हृदयतृणकुटीरे दीप्यमाने[1] स्मराग्ना-
वुचितमनुचितं वा वेत्ति कः पण्डितो ऽपि॥

यथा प्रबोधचन्द्रोदये। [I, 14]

अहल्यायै स्मारः सुरपतिरभूदात्मतनयां
प्रजानाथो ऽयासीदभजत गुरोरिन्दुरवलाम्।
इति प्रायः को वा न पदमपदे ऽकार्षत मया
श्रमो मद्वाणानां क इव भुवनोन्मादविधिषु॥

ऋग्यस्य प्रजापतिं प्रति अयमाह। तदुक्तमृग्वेदे।
प्रजापतिर्वै स्वां दुहितरमभ्यध्यायत॥

यथा धर्मसंहितायाम्।

दृष्ट्वा दुहितरं ब्रह्माप्यवोचत्स्मरपीडितः।
आत्मनो नाच भेदो ऽस्ति देहस्य तु विचा . . .।
सर्वं ब्रह्मेति संचिन्त्य रन्तुमर्हसि मामिह॥

---

[1] Ms. दीप्यमान।

तथा महिम्नःस्तवे।

प्रजानाथं नाथ प्रसभमभिकं स्वां दुहितरं
गतं रोहिद्भूतां रिरमयिषुमृश्यस्य वपुषा।
धनुःपाणेर्यातं दिवमपि सपत्राकृतममुं-
त्रसन्तं ते ऽद्यापि त्यजति न मृगव्याधरभसः॥

तथा च नवचेष्टौ मन्त्रः।

आद्रया रुद्रः प्रथमान एति श्रेष्ठो देवानां पतिरघियानामित्यादि।

यजुर्यस्य स्मरस्य विष्णुं प्रति जयमाह। तदुक्तं शुक्लयजुषि बृहदारण्यकोपनिषदि। [VI, 4, 11]

अथ यस्य जायांयै जारः स्यात्तं चेत्प्रतिलोमं शरबर्हिस्तृटति (?)।

तदुक्तं सूक्तिसंग्रहे। [Ind. Spr. 2643]

त्रिलोकेशः[1] शार्ङ्गी शरवरशरस्यत्वमगम-
द्विधाता लोकानामलभत शिरःकृन्तनमपि।
प्रयातौ[2] व्यङ्गाहेर्दिनकरशशाङ्कौ कवलतां
सयोनिर्देवेन्द्रः शिरसि लिखितं कस्तु यति कः॥

तथा महानाटके।

चौर्यं हर हरति[3] यन्नवनीतचौर्यं
गोपीरतिं च गुरुतल्पकृतापराधाम्।
दूत्यां दशाननहतिं मधुपानदोषं
कृत्वा शिवार्पितमनाः स पुनातु कृष्णः॥ (?)

बृहदारण्यकोपनिषदि। [IV, 4, 7]

अथो खल्वाहुः काममय एवायं पुरुष इति स यथाकामो भवति [. . .] तत्कर्म कुरुते यत्कर्म कुरुते तदभिसंपद्यते।

---

[1] Ms. त्रिलोकीशः।
[2] प्रयातां।
[3] Ms. हरर्हरति।

तथा चैद्ये । [Uparibhāga v, 156. 154]

नारदः पर्वतश्चैव चिराज्ज्ञात्वा विचेष्टितम्[1] ।
मायां विष्णोर्विनिन्द्यैव रुद्रभक्तौ बभूवतुः ॥
शापतश्चाम्बरीषस्य तथैव मुनिसिंहयोः ।
रामो दाशरथिर्भूत्वा वियुक्तः सीतयाभवत् ॥

तथा महानाटके । [iv, 31; Ind. Spr. 2245]

चन्द्रश्चण्डकरायते मृदुगतिर्वातोऽपि वज्रायते
माद्यं सूचिकुलायते मलयजालेपः स्फुलिङ्गायते ।
आलोकस्तिमिरायते विधिवशात्प्राणोऽपि भारायते
हा हन्त प्रमदावियोगसमयः संहारकालायते ॥ इत्यादि ॥

यजुर्यस्य [स्मरस्य] [गङ्गाधरं] पर्वतराजपुत्री गङ्गा भवानीवल्लभमीश्वरं प्रति जयमाह । तदुक्तं यजुषि । गङ्गा सागरपूरणी दुहाना अमृतस्य धाराम् । तथा स्वच्छन्दलक्षितभैरवीये ।

गगनं गमिति प्रोक्तं गामिनी गेह उच्यते ।
गगने गमनाद्गङ्गा निरुक्ता तत्त्ववेदिभिः ॥

आदित्यपुराणे ।

मेना हिमवतः सूते मेनाकं क्रौञ्चमेव च ।
गङ्गां च गौरीं च ततः कन्ये द्वे लोकमातरौ ॥

अत्र व्योमकेशो भवो भीम इत्याकाशकेशत्वान्नङ्गाधरत्वं वेदितव्यम् । तदुक्तं महानाटके । [Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāra p. 8, n° 53]

मौली किं नु महेश मानिनि जलं किं वक्त्रमम्भोरुहं
किं नीलालकवेणिका मधुकराः किं भ्रूलते वीचिके ।
किं नेत्रे शफरी च किं स्तनयुगं प्रेङ्खद्रथाङ्गद्वयं
साशङ्कामिति वञ्चयन्गिरिसुतां[2] गङ्गाधरः पातु वः ॥

---

[1] विचेष्टिताम् ।
[2] °मभिवाञ्छती गिरिसुता ।

यजुर्यस्योमाधवं पार्वतीप्रियतममर्धनारीश्वरं प्रति जयमाह। तदुक्तं यजुषि। आखुस्ते रुद्र पशुपशुस्तं जुषस्वैष ते रुद्र भागः सह श्वश्र्वाम्बिकया। इति। तथा तात्पर्यसंग्रहे।

यामामनन्ति तव शंकर धर्मदारा-
नध्वर्यवः सहजसिद्धतया स्वसारम्।
तस्याः स्वसारमतिवाङ्मनसं शिवायाः
कार्त्स्न्येन वक्तुमनलं कमलासनो ऽपि॥

तथा महानाटके।

को वा द्वाराग्रसंस्थः पशुपतिरबले किं वृषो नार्धनारिः
किं षण्ढो नैव शूली किमपि च सुरुजो न प्रिये नीलकण्ठः।
ब्रूहि त्वं किं मयूरो न हि विदितशिवः किं पुराणः शृगाल
इत्येवं शैलकन्याप्रतिवचनजडः पातु वः पार्वतीशः॥
स्वामिन्किं ननु यात एव मृगयासक्तो विलम्बः कृतो
गन्धो ऽन्यो वनपुष्पजः श्रमजलं घर्मः क्षतं कण्टकैः।
अस्त्वेवं मृगया न कस्य चिदहो दष्टो ऽधरो दृश्यते
शङ्कापूरणमत्र कारणमिदं कुर्वे प्रणामानि ते॥
अम्भांसि प्रविशामि कुम्भनिहितां कर्षामि कुम्भीनसीं
ज्वालाजालकरालितं हुतवहं निःशङ्कमध्यास्महे।
यद्वा कामिनि देवतामभिमतामुल्लङ्घयामि स्फुटं
विश्वासो यदि नास्ति चेत्तव तुलामारोहयामि ध्रुवम्॥
अम्भस्ते कुसुमं समुद्रभरणं लीलोपभूषा फणी
त्वत्तेजः परमाणुरेष दहनो भृत्याः समस्ताः सुराः।
कुक्षिन्यस्तजगत्त्रयस्य भवतः किं स्यात्तुलारोहणं
दिव्यं व्यर्थमितीरितो गिरिजया स्मेरो हरः पातु वः॥
कस्त्वं द्वारि भवो भुजंगभवनं मा गच्छ मा भूः शिवे
कोपाढ्या फणिराजवारिदहने कुर्वे प्रणामं[1] परम्।
हस्ते मस्तकभालयोश्च तव ते स्नात्वा सनाभिह्रदे
पीत्वा पात्वधरामृतं स्तनशिवं स्पृष्ट्वार्धनारीश्वरः[2]॥ (?)

[1] प्रमाणं। [2] स्पृष्टा°।

तथा रतिरहस्ये।

येनाकारि प्रसभमचिरादर्धनारीश्वरत्वं
दग्धेनापि त्रिपुरजयिनो ज्योतिषा चाक्षुषेण[1]।
इन्दोर्मित्रं स जयति मुदां धाम वामप्रचारो
देवः श्रीमाम्भवरसजुषां दैवतं चित्तजन्मा॥

इत्यादि॥

[साम] सामवेदः [यस्य] स्वरस्य सर्वलोकान्प्रति जयमाह स स्वरो [जयति] सर्वोत्कर्षेण वर्तते। तदुक्तं सामवेदे छान्दोग्योपनिषदि। [VII, 13, 1] स्वरो वा आकाशाद्भूयांस्वाद्यावद्यपि बहव[2] आसीरन्न[3] स्वरज्ञो नैव ते कंचन शृणुयुर्न मन्वीरन्न विजानीरन्। यदा वाव ते स्वरेयुरथ शृणुयुरथ मन्वीरन्नथ विजानीरन्। स्वरेण वै पुचाम्विजानाति स्वरेण पशून्स्वरमुपास्वेहि। स यः स्वरं ब्रह्मेत्युपास्ते [इत्यादि]। तदुक्तं स्कान्दे।

स्वरेण जगतां सृष्टिः स्वरस्मरणतः स्थितिः।
मरणं स्वरणाभावे ततः सर्वं स्वरात्मकम्॥
स्वरं ब्रह्मेत्युपास्वेहि[4] छान्दोग्यश्रुतिराह हि॥

बृहदारण्यकोपनिषदि। [I, 4, 5 ff.]

तदाहुर्यद्ब्रह्म विद्यद्वा सर्वे भविष्यन्तो मनुष्या मन्यन्ते किमुत ब्रह्म वै यस्मात्सर्वमभवदिति। स इममात्मानं द्वेधापातयत्। ततः पतिश्च पत्नी चाभवताम्। . . . यदिदं किं च मिथुनमा[5] पिपीलिकाभ्यस्तत्सर्वमसृजत। यत्ती (?) स्त्रीपुमांसौ संपरिष्वक्तौ। अथेत्यथमन्थत्। स मुखाच्च योनेर्हस्ताभ्यां चाग्निमसृजत। तस्मादेतदुभयलोमकमन्तरतो ऽलोमका हि योनिरन्तरतस्तस्मादिदमाङ्गः। . . . अथ यत्किंचेदमार्द्रं तद्रेतसो ऽसृजत। सैषा ब्रह्मण ऽतिसृष्टिः। यच्छ्रेयसो देवानसृजत। अथ यन्मर्त्यानसृजत (?) तस्मादतिसृष्टिः। इति।

तथा महाभारते पाण्डुः।

नाग्निस्तृप्यति काष्ठानां नापगानां महोदधिः।
नान्तकः सर्वभूतानां न पुंसां वामलोचना[6]॥ [Ind. Spr. 3547]

---

[1] Ms. चक्षुषा च। [2] बह। [3] आस्वी०। [4] °स्वेति। [5] मिथुन आ। [6] °लोचनाः।

तथा तृष्णा च नारीणां पुरुषं पुरुषं प्रति।
अगम्यागमनं नास्ति सत्यमुक्तं शुचिस्मिते॥
पुत्रं वा किल पौत्रं वा भ्रातरं पितरं तथा।
रहसीह नरं दृष्ट्वा योनिरुत्स्रवते स्त्रियाः॥

महारामायणे रामः।

व्यसनेषु न कृच्छ्रेषु न युद्धे न स्वयंवरे।
न क्रतौ न विवाहे [च] दर्शनं दूष्यते स्त्रियाः[1]॥

बृहदारण्यके। [VI, 4, 4 f.]

य इदमविद्वांसो ऽधोपहासं चरन्तीति। वज्र वा इदं सुप्तस्य वा जाग्रतो वा रेतः स्कन्दति। तदभिमृशेत्।

तथा पाद्मे शिवराघवसंवादे।

वाङ्मूत्रकुचद्वंद्वसुयोनिस्फुटदर्शनात्।
कस्य न स्खलते चित्तं रेतःस्कन्दं न वा भवेत्॥

महाभारते द्रौपदी। [Ind. Spr. 7107]

सौन्दर्यपुरुषं दृष्ट्वा भ्रातरं पितरं सुतम्।
योनिर्द्रवति नारीणां तथ्यं मे शृणु केशव॥
पञ्च मे[2] पतयः सन्तु षष्ठो मम विरोचते।
लोकेषु पुरुषाभावे सर्वा नार्यः पतिव्रताः॥

रतिरहस्ये।

सुचिरमनोरथसंचितमन्मथगुरुदीक्षया क्रमशः।
निबिडतमसि निशि नार्यो व्यवसितरतयो भवन्ति रागिण्यः॥

वात्स्यायने।

एकं खलं द्विधा कर्तुं बहवः सन्ति धन्विनः।
मार एको महाधन्वी द्वयमेकं करोत्यसौ॥

इत्यादि ग्रन्थविस्तरभयान्न लिखितम्॥

---

[1] स्त्रियः। [2] पञ्चमाः।

चतुर्विधगृहव्याप्तच्छचान्द्रोलनकोशराट्।
व्यापी मनसिजो वीर्यं मुनीनामाहरत्ययम् ॥ २॥

अथ मन्मथस्वीश्वर्यं पराशरादिजितेन्द्रियमुनिव्राताम्प्रति अयं चाह चतुरिति। [व्यापी] देवमानवतिर्यगादिप्राणिजालचित्तव्यापको [मनसिजो ऽयं] मन्मथः मुनीनां वीर्यमाहरतीत्यन्वयः।

तदुक्तं बृहदारण्यके।

एक एव सो ऽकामयत जाया मे स्यादथ प्रजायेयाथ वित्तं मे स्यादथ कर्म कुर्वीयेत्येतावान्वै कामो [I, 4, 30] ऽयं कामं कामयेत तं स एष एवं विदुग्धाता (?)। छान्दोग्ये। [VII, 14, 1]

स्मरो मन्त्रानधीते कर्माणि कुरुते पुत्रांश्च पशूंश्चेच्छते। इति।
तथा नन्दिकेश्वरीये।

स्मृत्वा सुरासुरनरतिर्यक्चेतःसु व्यापकः।
आपिपीलिकलोकेशं सर्वकर्मकरः स्मरः॥

अथ स्मरराज्यं वर्णयति चतुरिति। [चतुर्विधेषु] चतुष्प्रकारेषु गृहेषु व्याप्तेच्छचान्द्रोलनकोशे राजत इति राट् तथोक्तः सन्।

तदुक्तं बृहदारण्यके। [II, 4, 11; I, 4, 19] यथा सर्वासामपां समुद्र एकायनमेवं सर्वेषामानन्दानामुपस्थमेकायनम्। तदेतत्पुत्रात्प्रेयो वित्तात्प्रेयो ऽन्यस्मात्सर्वस्मादन्तरतरं यदयमात्मा स यो ऽन्यमात्मनः प्रियं ब्रुवाणं ब्रूयात्[1]। इति।
तथा रतिरहस्ये।

सरसिजमृदुन्तः को ऽपि कीर्णो ऽङ्गुलीभि-[2]
र्भवति च वलितो ऽन्यः को ऽपि गोजिह्विकाभः।
इति मदनिवासो योषितां स्याच्चतुर्धा
वहति गिथिलतां च स्याध्यतां पूर्वपूर्वः॥
मदनसदनरन्ध्रादूर्ध्वतो नासिकाभं
सकलमदसिराढ्यं मन्मथच्छत्रमाहुः।

[1] ब्रुवाणः इति। [2] Ms. कीर्णाङ्गुलीको।

वसति मदनरन्ध्रस्यान्तरे नातिदूरा-
त्स्मरजलपरिपूर्णा पूर्णचन्द्राख्यनाडी ॥
निवसति भगमध्ये नाडिका लिङ्गतुल्या
मदनगमनडोला द्व्यङ्गुलिक्षोभिता सा ।
सृजति मदजलौघं सा च कामातपत्रं
द्वयमिह युवतीनामिन्द्रियं निर्दिशन्ति ॥
निवसति बहुनाडीचक्रमन्यत्प्रधानं
त्रितयमिदमिहोक्तं हस्तशाखाविमर्दे ।
करिकरफणिभोगार्धेन्दुकामाङ्कुशाद्यै-
रलमिह करशाखायोगभेदाभिधानैः ॥
शिथिलयति कठोरां तर्जनीमध्यमाभ्या-
मसकृदुदितनाडीं क्षोभयित्वा यथेष्टम् ।
इति नखरदचुम्बाश्लेषगुह्योपचारै-
र्विलसति मदराजे[1] यन्त्रयोगं विदध्यात ॥

एवंविधः स्मरो मुनीनां पराशरप्रभृतिजितेन्द्रियाणां [वीर्यं] सामर्थ्यं बीजं च[ाहरत्य]ाक्षिपति । तदुक्तं बृहदारण्यके । पराशरात्पाराशर्यः । [? cf. II, 5, 21 f.; IV, 5, 26 f.] इति । तथा महाभारते ।

पराशरेण संयुक्ता सद्यो गर्भं सुषाव सा ।
जज्ञे च यमुनाद्वीपे पाराशर्यः सुवीर्यवान् ॥
ऋश्यशृङ्गो मृगीपुत्रः कण्वो बर्हिःसुतस्तथा ।
अगस्त्यश्च वसिष्ठश्च उर्वश्यां जनितावुभौ ॥
सोमश्रवास्तु सर्पिण्यामश्विनावश्वसंभवौ ।
स्कन्दः स्कन्देन शुक्लेन जातः शरवणे पुरा ॥
एवमेव तु देवानामृषीणां चैव संभवः ॥

तथा च भर्तृहरौ । [II, 15]

विश्वामित्रपराशरप्रभृतयो वाताम्बुपर्णाशना-
स्ते ऽपि स्त्रीमुखपङ्कजं सुललितं दृष्ट्वापि मोहं गताः ।

[1] Ms. मदराज्ये ।

शाल्यन्नं सघृतं पयोदधियुतं ये भुञ्जते मानवा-
स्तेषामिन्द्रियनिग्रहो यदि भवेद्विन्ध्यः प्लवेत्सागरे ॥

प्रबोधचन्द्रोदये । [I, 16]

सन्तु विलोकनभाषणविलासपरिहासकेलिपरिरम्भाः ।
स्मरणमपि कामिनीनामलमिह मनसो विकाराय ॥

इत्यादि विस्तरभयान्न लिखितम् ॥

तस्माद्भूतिसुखं लब्ध्वा दद्यात्पिण्डं स योषितः ।
आत्मलब्धोत्सुकः कुर्यात्पितृणामृणनाशनम् ॥ ३ ॥

अथ सुरतसुखाधिक्यादिकं दर्शयति तस्मादिति । [सः] भोगप्रसिद्धः पुरुषः प्रज्ञान्तप्रसिद्धानुभूतार्थस्तच्छब्दो यच्छब्दोपादानं नापेक्षत इति भाष्यवचनात् [तस्मात्कामाद्भूतिसुखं] संभोगसुखं [लब्ध्वा] प्राप्येत्यर्थः ।

तदुक्तं बृहदारण्यके । [IV, 3, 21]

प्रियया स्त्रिया संपरिष्वक्तो न बाह्यं किंचन वेद नान्तरम् । इति । तथा दत्तात्रेयोपनिषदि ।

नारीं रम्यामधः स्थाप्य रहस्ये तु दिगम्बराम् ।
स्वयं दिगम्बरो भूत्वा उत्तानायां (?) तयोपरि ॥
अन्योन्यं दृढमालिङ्ग्य योनौ शिश्नं तु चार्पयेत् ।
मिथस्त्वधरपानं तु कुर्यान्नङ्गरवादिकम् ॥
विच्युतेश्च सुखेनैव यावत्प्रस्वेदसंभवः ।
सुखसिद्धिं च लभते नारी च पुरुषस्तथा ॥

तथा रतिरहस्ये ।

पञ्चमीं गतिमुपेत्य वीक्षते स्थायु वारि न तुरंगमो यथा ।
कामुकावपि तथा रताहवे छेदघातकदनान्न पश्यतः ॥

तथा रतिरत्नप्रदीपिकायाम् ।

अथ संभोगजनिता भावसंप्राप्तिरुच्यते ।
देहे पुलकसंभूतिरङ्गेषु स्रस्ततापि च ॥

अक्ष्णोर्निमीलनत्वं च कपोले स्वेदसंभवः।
मार्दवं मदनागारे भावाधिगमसूचकम्[1] ॥

छान्दोग्ये। [v, 2, 8]

यदा कर्मसु काम्येषु स्त्रियं स्वप्नेषु पश्यति।
समृद्धिं तत्र जानीयात्तस्मिन्स्वप्ननिदर्शने ॥

तथा शिवराघवसंवादे।

सर्वेषामपि कामानां रतिरेका प्रयोजनम्
सुखानि सर्वाण्येकत्र रतिरेकत्र च स्थिता ॥
तुलया तोलितं पूर्वं रतिः शतगुणाधिका ॥

इत्यादि। अथ स्वस्योत्पत्तिमाह आत्मेति। [आत्मजन्मोत्सुकः] स्वस्योत्पत्तिप्रियः। तदुक्तमृग्वेदे। [cf. Ind. Spr. 3890 und Anm. dazu]

पतिर्जायां प्रविशति गर्भो भूत्वा स मातरि[2]।
तस्यां पुनर्नवो भूत्वा दशस्यां जायते पुनः ॥

यजुर्वेदे। आत्मा हि जज्ञे आत्मन आत्मा वै पुत्रो नामासीत्।
बृहदारण्यके। [IV, 1, 15] स्त्रियमभिहर्यति[3] तस्यां प्रतिरूपो पुत्रो जायते। इति।
छान्दोग्ये। [v, 10, 6 f.] यो यो ह्यन्नमत्ति यो[4] रेतः सिञ्चति तद्भूय एव भवति। तद्य इह रमणीयचरणा अभ्याशो ह[5] यत्ते रमणीयां योनिमापद्येरन्ब्राह्मण-योनिं वा[6] क्षत्रियोनिं वा[6] वैश्ययोनिं वाथ य इह कपूयचरणा अभ्याशो[7] यत्ते कपूयां योनिमापद्येरन् श्वयोनिं वा शूकरयोनिं वा चण्डालयोनिं वा। इति।
तथा रघुवंशे। [I, 33]

तस्यामात्मानुरूपायामात्मजन्मसमुत्सुकः।
विलम्बितफलैः काले स निनाय मनोरथैः ॥

---

[1] °धिकम°। [2] मातरम्।
[3] °हार्यते। [4] ह्यन्नदात्मी यं।
[5] रमणीयं चरणावभ्याशेह। [6] om. वा।
[7] °णावभ्याशेह।

बोधायनसूत्रे । देवपितृऋणापकारणार्थत्वाद्विवाहः । इति । तथा मत्स्यपुराणे ।

अपाकृत्य ऋणं चार्षं लक्षणां स्त्रियमुद्वहेत् ।
एकां तु पितृदेवार्थं रत्यर्थमपरां तु वा ॥

अथ पाणिपीडनादनन्तरं देवप्रीत्यर्थं स्त्रीभोगपरित्यागमाह । ऋग्वेदे । सोमः प्रथमो विविदे गन्धर्वो विविद उत्तरः तृतीया मनुष्यजा इति । तथा विज्ञानेश्वरे । [cf. Ind. Spr. 7176]

सोमः शौचं ददौ स्त्रीणां गन्धर्वस्तु शुभां गिरम् ।
पावकस्तु पवित्रत्वं तस्मान्मेध्यास्तु योषितः ॥

इत्यादि । अथ सत्पुत्रजननाय प्रतिवर्षं षण्णवतिश्राद्धेषु रुद्रपिण्डप्रदानमाह दद्यादिति । [योषितो] धर्मपत्न्याः[1] [पिण्डं] रुद्रपिण्डं प्रतिवर्षं षण्णवतिश्राद्धेषु सत्पुत्रजननायेति शेषः । दद्यात् । तदुक्तमृग्वेदे । पिण्डानां मध्यमं पत्नीं प्राशयेत् । यजुर्वेदे । मध्यमं पिण्डं पत्न्यै प्रयच्छेत् । सामवेदे छान्दोग्ये । [II, 24, 1] ब्रह्मवादिनो वदन्ति यद्वसूनां प्रातःसवनं रुद्राणां माध्यंदिनं सवनमादित्यानां च विश्वेषां च देवानां तृतीयं सवनम् । इति । तथा स्कान्दे । पिण्डानां मध्यममृचि मनुः प्राशयेत्प्राह पत्नीं या पिण्डं मध्यममपि यजुर्वा प्रयच्छेच्च पत्न्यै साम प्रातःसवनमिति वा यद्वसूनां चयी सा येषां मुख्या शिवसमयिनस्तेऽन्यदेवे न भक्ताः ।

ये रुद्रपिण्डसंभूता विस्मृत्य जनकं शिवम् ।
ते देवान्तरनामानः कुण्डा नरकगामिनः ॥

तथा लैङ्गे ।

वसुरुद्रादित्यरूपेभ्यो मध्यपिण्डस्तु पुत्रदः ।
वेदोक्तं रुद्रनिर्माल्यं किं पुनर्बहुभाषणैः ॥

तथा मनुः ।

वसुरुद्रार्करूपेषु त्रिषु पिण्डेषु पार्वणे ।
कल्पसूत्रे मध्यपिण्डं पत्नीं च प्राशयेदिति ॥

तथाभियुक्तसूक्तिः ।

रुद्रप्रसादजननं ब्रह्मक्षत्रविशां स्मृतम् ।
श्रुतिस्मृतिपुराणेतिहासप्रभृतिनिश्चितम् ।
यतो रुद्राः स्वजनकाः पितरस्ते ऽर्भकप्रदाः ॥

[1] °पत्न्यः ।

तथा विश्वानेश्वरे।

वसुरुद्रादित्यसुताः पितरः श्राद्धदेवताः॥

ऋग्वेदे।

आदत्त पितरो गर्भं कुमारं पुष्करस्रजम्॥ इति।

तथा यजुषि नारायणोपनिषदि।

मेधां म इन्द्रो दधातु मेधां देवी सरस्वती।
मेधां मे अश्विनौ देवावाधत्तां पुष्करस्रजम्॥ इति।

बृहदारण्यकोपनिषदि। [VI, 4, 20]

अथास्या ऊरू विहापयति। विजिहीथां[1] द्यावापृथिवी। इति तस्यामर्थं निष्ठाय[2] मुखेन मुखं संधाय त्रिरेनामनुलोमामनुमार्ष्टि।

विष्णुर्योनिं कल्पयतु त्वष्टा रूपाणि पिंशतु।
आसिञ्चतु प्रजापतिर्धाता गर्भं[3] दधातु ते॥
गर्भं धेहि सिनीवालि गर्भं धेहि पृथुष्टुके।
गर्भं ते अश्विनौ[4] देवावाधत्तां पुष्करस्रजम्॥

छान्दोग्योपनिषदि। [V, 7, 1/8, 2]

पुरुषो वाव गौतमाग्निस्तस्य[5] वागेव समित्प्राणो धूमो जिह्वार्चिश्चक्षुरङ्गाराः श्रोत्रं विस्फुलिङ्गास्तस्मिन्नेतस्मिन्नग्नौ देवा अन्नं जुह्वति तस्या आहुतेः रेतः संभवति। योषा वाव गौतमाग्निस्तस्या[5] उपस्थ एव समिद्यदुपमन्त्रयते[6] स धूमो योनिरर्चिर्यदन्तः करोति ते ऽङ्गारा अभिनन्दा विस्फुलिङ्गास्तस्मिन्नेतस्मिन्नग्नौ देवा रेतो जुह्वति तस्या आहुतेर्गर्भः संभवति॥

यजुर्वेदोपनिषदि। अथाधिप्रजं माता पूर्वरूपं पितोत्तररूपं प्रजासंधिः प्रजननं संधानम्।

ऐतरेयकोपनिषदि। अथातः प्रजापतिसंहिता आद्या पूर्वरूपं पतिरुत्तररूपं पुत्रसंधिः प्रजननं संधानम्।

गर्भोपनिषदि। [2. 3] शुक्रशोणितसंयोगाद्भवतीति गर्भः। पित रेतोऽतिरिक्तात्पुरुषो[7] भवति। मातू रेतोऽतिरिक्तात्स्त्रियो भवन्ति। उभयोर्वीजतुल्यत्वान्न-

[1] विजिहितां। [2] निष्ठाय। [3] गर्भे। [4] गर्भे तावश्विनौ
[5] गौतमो ऽग्नि°। [6] समिध उ°। [7] om. ऽति।

पुंसको भवति । व्याकुलितमनसो ऽन्धाः खञ्जाः कुब्जा वामना भवन्ति । अन्योन्यवायुपरिपीडितानां शुक्लद्वैविध्ये स्त्रियो योन्यां युग्माः प्रजाः जायन्ते । इति।

बृहदारण्यकोपनिषदि। [VI, 4, 12] अथ यस्य आयामार्तवं विन्देत्त्र्यहमकमिति। तदुक्तं स्कान्दे ।

प्रथमे ऽह्नि तु चण्डाली द्वितीये रजकी स्मृता ।
तृतीये वर्धकी ज्ञेया ततः शुद्धावगाहतः ॥

तथा यज्ञाणकारके ।

यथर्तुकालं वनिता सुनिर्वृता[1] विसृष्टमाल्याभरणानुलेपना ।
शरावपत्राञ्जलिभोजनी दिने शयीत रात्रावपि दर्भशायिनी ॥
विवर्जयेत्तां च दिनत्रयं पतिः ततश्चतुर्थे ऽहनि तोयगाहनैः ।
शुभाभिषिक्तां कृतमङ्गलोज्ज्वलां सतैलमुष्णं ह . . रान्नभोजनीम् ॥
स्वयं[2] घृतक्षीरगुडप्रमेक्षितप्रभूतवृष्यादिकभक्ष्यभोजनः ।
स्वलंकृतः साधुमना मनस्विनीं मनोहरस्थां वनितां मनोहरीम् ॥
निशि प्रयायात्कुशलस्तदाङ्गनां[3] सुते ऽभिलाषो यदि विद्यते तयोः ।
प्रपीड्य पार्श्वं वनिता स्वदक्षिणं शयीत पुंस्यामितरं मुहूर्तकम् ॥ इत्यादि ।

अथ पुत्रसंतत्या पितृऋणनाशमाह । [पितृणामृणनाशन]मृणच्छेदं कुर्यात्। तदुक्तं बृहदारण्यकोपनिषदि । अथो अयं वा आत्मा सर्वेषां भूतानां लोकान्याति स यज्जुहोति यद्यजते तेन देवानां लोको ऽथ यत्तपः करोति यदनुब्रूते तेन ऋषीणामथ यत्पितृभ्यो निपृणाति यत्प्रजामिच्छते तेन पितृणामथ यन्मनुष्यान्वासयते यदेभ्यो दानं ददाति तेन मनुष्याणामिति ॥ तथा महाभारते पाण्डुः ।

चतुर्भिर्ऋणवानित्थं जायते मनुजो भुवि ।
पितृदेवमनुष्याणामृषीणां च महात्मनाम् ॥
यज्ञेन देवान्प्रीणाति स्वाध्यायैस्तपसा ऋषीन् ।
पुत्रैः श्राद्धैरपि पितॄनानृशंस्येन मानवान् ॥
एतेभ्यस्तु यथाकालं यो न मुच्येत धर्मवित् ।
न तस्य लोकाः सन्तीति कथां लोकविदो विदुः ॥

---

[1] Ms. मुनिवृता । [2] Ms. स्वर्यं । [3] Ms. °स्तदङ्गनां ।

यजुर्वेदे। त्रिभिर्ऋणवाञ्जायते ब्रह्मचर्येण ऋषिभ्यो यज्ञेन देवेभ्यः प्रजया पितृभ्य एष वा अनृणो यः पुत्री यज्वा ब्रह्मचारी। इति। तथा रघुवंशे। [VIII, 30]

ऋषिदेवगणस्वधाभुजां श्रुतयागप्रसवैः[1] स पार्थिवः।
अनृणत्वमुपेयिवान्बभौ परिधेर्मुक्त इवोष्णदीधितिः॥

बृहदारण्यके। तस्मात्पुत्रमनुशिष्टं लोक्यमाहुः स पुत्रेणैवास्मिंल्लोके प्रतितिष्ठत्यथैनमेते देवाः प्राणा अमृता आदिशन्ति॥ यजुषि। नापुत्रस्य लोको ऽस्ति। इति॥ तथा कावेरीमहत्वे ववेरः।

अनपत्यस्य मे पुत्रं देहि देव जगत्पते।
अपुत्रस्य न लोको ऽस्ति तस्मात्पुत्रं वृणे प्रभो॥

ब्रह्मपुराणे।

वन्ध्याष्टमे ऽधिवेद्या स्याद्दशमे तु मृतप्रजा।
एकादशे स्त्रीजननी सद्यस्त्वप्रियवादिनी॥

स्मृतिचन्द्रिकायाम्।

अप्रजां दशमे वर्षे स्त्रीप्रजां द्वादशे त्यजेत्।
मृतप्रजां पञ्चदशे सद्यस्त्वप्रियवादिनीम्॥
अपुत्रः सम्पुनर्दारान्परिणीय ततः पुनः।
परिणीय समुत्पाद्य नो चेदा पुत्रदर्शनात्।
विरक्तश्चेद्वनं गच्छेत्संन्यासं वा समाश्रयेत्॥

इत्यादि ग्रन्थविस्तरभयान्न लिखितम्॥

स्वीकुर्यादौषधं सिद्धं पञ्चयन्त्ररतिप्रियः।
वीर्यस्थैर्यं ततः कुर्यात्कुण्डलिन्याद्यनुग्रहैः[2]॥४॥

अथ क्षीणवीर्याणां पुत्रोत्पत्त्यर्थमौषधस्वीकारमाह। स्वीकुर्यादिति। [सिद्धं] वेदप्रसिद्धं [औषधं] माषचूर्णवटकं पुत्रोत्पत्त्यर्थं स्वीकुर्यात्। तदुक्तं कूचिमारोपनिषदि।

नालिकेरभववारिभावितं माषचर्णवटकं घृतप्लुतम्।
भक्षयन्पिबति यो गवां पयो यात्यपूर्वमिव योषितां शतम्॥

---

[1] शृत°। [2] Ms. °न्यादनुग्रहे।

इदं महाण्डचीणानां विहारार्थमुदाहृतम्।
नराणामल्पशुक्राणां खिन्नानां च प्रजार्थिनाम्॥

तथा रतिरहस्ये।

नारिकेरजलभावितघृतसहितमाषचूर्णवटकैः।
भुक्तैर्नरो रमयति प्रौढामहिलासहस्राणि[1]॥

अथ विचित्ररतमाह पञ्चेति। ततः [पञ्चयन्त्ररतिप्रियः] समरतोच्चरतनीचरत-चौषष्टिबन्धमूल(?)कारणपञ्चविधसुरतप्रीतियुक्तः सन्। तथा बृहदारण्यके। रत्याख्य स्त्रियः सुकृतं वृंहते। इति। तथा रतिरहस्ये। [*Erotik*, p. 566]

उत्तानकतिर्यगथासितकं स्थितमानतमित्यपि पञ्चविधम्।
सुरतं गदितं मुनिना क्रमतस्तेषां कथयामि विशेषमतः॥

इत्यादि तत्रैव द्रष्टव्यम्। विस्तरभयान्न लिखितम्॥ अथोपदेशरहस्यमाह [कुण्ड-लिन्याद्यनुग्रहैः] बिन्दुनादनिदानपराशक्तिप्रभृत्युपदेशैः। [वीर्यस्थैर्यं] स्थिरवीर्यतां कुर्यात्। तदुक्तं श्वेताश्वतरोपनिषदि। [VI, 8]

पराऽस्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते
स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च।

तस्याः पर्यायनामान्याह पौष्करे।

वागीश्वरी परा विद्या कुटिला कुण्डली तथा।
मुद्रमाया परो बिन्दुः शब्दब्रह्मेति कथ्यते॥

रतिरहस्ये। [*Erotik*, p. 922]

उरसि ललाटे मन्मथसद्मनि संचिन्तिताथ कुण्डलिनी।
ध्रुवमाकर्षयति वशयति विद्रावयति ज्वलद्रूपा॥

हंसोपनिषदि। [DEUSSEN 3] गुदमवष्टभ्याधाराद्वायुमुत्थाप्य। इति। तथा रति-रहस्ये।

कृत्वा दृढगुदपीडनमानाभेद्यद्युतिं जयति।
आमस्तकमोंकारः श्यामतनुः कच्छपाकारः[2]॥

---

[1] प्रौढ°। Metrum! [2] °कारा। Metrum!

तेजोबिन्दूपनिषदि । [1.]

तेजोबिन्दुपरं ध्यानं विश्वातीतं हृदि स्थितम् । इति ।

रतिरहस्ये । [*Erotik*, p. 922]

पीतासितसितरक्तः कण्ठहृदयवदनमदनसदनेषु ।
ईशं द्विषं च वाणीं वशयति वरवर्णिनीं ध्यातः ॥

श्वेताश्वतरोपनिषदि । [cf. III, 8, 13]

अङ्गुष्ठमात्रो रवितुल्यरूपः ॥

तथा योगसारसमुच्चये ।

अनाहते द्विषट्चक्रे हृत्पद्मे दिव्यतेजसि ।
तन्मध्ये पद्ममष्टारं प्राणस्थानमधोमुखम् ॥
ज्वलन्तीं कर्णिकायान्तर्विद्युत्प्राकारां तद्बहिरे ।
पद्मरागनिभां मूर्तिमाश्रित्याङ्गुष्ठमात्रिकाम् ॥
सिद्धकन्यास्तु गन्धर्वी[1] नागकन्याः सुराङ्गनाः ।
स्तुतमात्रे वशं यान्ति नरनार्यः किमद्भुतम् ॥

बृहदारण्यकोपनिषदि । [IV, 3, 7] प्राणेषु हृदयन्तर्ज्योतिः पुरुषः । इति । तथा रतिरहस्ये ।

हृदयान्तं प्रणवाद्यं व्योमस्थानस्थितं तु ससमीरम् ।
मद्विवशत्ववामनयनाकर्षणकृन्मदनमन्त्रोऽयम् ॥
गत्वा शिरःसरोजं गलदमृतं कामकालमागच्छन् ।
ध्यातो द्रवयति वशयति कर्षति कामेश्वरः कान्ताम् ॥

इत्यादि गुरूपदेशाज्ज्ञेयम् । विस्तरभयान्न लिखितम् ॥

भुक्तिमुक्तिप्रदं मारारहस्यं पञ्चरत्नकम् ।
व्यधत्तोपनिषत्सिद्धं वीरणाराध्ययोगिराट् ॥५॥

अथाचार्यः स्वनामधेयं शास्त्रस्यास्य महत्त्वं चाह भुक्तीति । [वीरणाराध्ययोगिराट्] श्रीरेवणासिद्धेशवंशप्रसिद्धश्रीसर्वेश्वराचार्यतनूभवश्रीमत्सोसलिवीर-

[1] Ms. गन्धर्वी ।

णाराध्यनामा योगीश्वरः [भुक्तिमुक्तिप्रदं] भोगमोक्षफलजनकं [उपनिषत्सिद्धं] बृहदारण्यच्छान्दोग्यादिश्रुतिशिरःप्रसिद्धं [मारहस्यं पञ्चरत्नकं] स्मारहस्यं पञ्चरत्नं [व्यधत्त] अकरोत् ।

रेवणाराध्ययमिना पञ्चरत्नस्य निर्मिता ।
व्याख्या स्मारहस्यस्य स्मरतत्त्वप्रकाशिका ॥

इति श्रीसोमसिवीरणाराध्यस्य कृतेः पञ्चरत्नस्य व्याख्या रेवणाराध्यविरचिता स्मरतत्त्वप्रकाशिकाख्या ॥

Beiträge zur persischen Lexikographie.

Von

R. v. Stackelberg.

(Fortsetzung.)

Den folgenden Zeilen, welche ich als Fortsetzung meiner Abhandlungen in dieser *Zeitschrift* (Bd. xv, p. 367 ff. und Bd. xvii, p. 47 ff.) anzusehen bitte, möchte ich vorausschicken, daß bei Zitierung von Schriftstellern wie auch bei Umschrift der Pehlewī-zeichen von mir ebenso verfahren wird wie in den erwähnten Abhandlungen. Hierzu kommt noch:

Al Tha. = *Histoire des rois des Perses* par Aboû Manṣoûr 'Abd-al Malik ibn Moḥammad ibn Ismâ'îl Al Tha'âlibî. Texte arabe publié et traduit par H. Zotenberg. Paris, Imprimerie Nationale, 1900.

1. آفروشه eine Art Kuchen; das Wörterbuch des Surūrī[1] berichtet darüber:

نامِ حلوائیست که از آرد سازند و آن چنان باشد که اوّل آرد و روغن بریزند و پس آنرا در ظرفی کنند و بدست بمالند تا دانه دانه شود و پس عسل در آن کنند و در پاتیل پزند تا خشک و سخت شود شاه ناصرِ خسرو فرماید نظم

این آفروشه ایست که زاغ است خوالگرش
هر دو قرینِ یکدگر و نیک در خورند

,āfrōša ist eine Näscherei, welche man aus Mehl bereitet und jenes geschieht so: zuerst streut man Mehl und Butter aus und dann tut man dieses in ein Gefäß und knetet es mit der Hand, bis

[1] Nach den beiden Handschriften des Lazarew-Instituts zu Moskau.

es zu Teig[1] wird. Und dann tut man Honig hinein und kocht (das Ganze) in einem Topfe, bis es trocken und hart wird'. Schāh Nāṣiri Chusrau geruht (zu sagen):[2] ‚Dieses ist ein *Āfrōša*(naschwerk), dessen Koch ein Rabe ist, beide (sowohl Speise als Koch) sind einander nahestehend und passen gut zusammen'. Die kürzere Form فروشه führt der Ferhengi-Nāṣiri an:

بمعنی آفروشه است که حلوا است مرگیلانیانرا

‚es hat die Bedeutung von *āfrōša*, welches ein Naschwerk der Gēlāner ist'.

Der neupersischen Form فروشه entspricht das armenische հրուշակ *hrušak*, welches ein Pehlewī **frōšak*[3] voraussetzt, wie Hübschmann, *Arm. Gr.* I, p. 185, Nr. 361 vermutet. Ich kann im Pehlewī bisher nur die Form [illegible] nachweisen, welche *āfrōšak*, *afrōšak* oder *āfrūšak*, *afrūšak* gelesen werden kann. Vgl. *Chus.* p. 30, § 37: *Pančum framāyēt pursīt ku: ‚Rūn*[4] *xvartīk-i katām vēh [u] xvaštar?'* 38. *Guft rētak ku: ‚Anōšak bavēt, ēn and rūn xvartīk hamāk xvaš u nēvak.* 39. *Pat hāmēn xva[š] lōčēnak u gōzēnak u gōč ăfrōšak u čarp-ăfrōšak u čarp-angust, kē āč čarp ayāp ač ān-i āhūk kunēnd, pat rōgan-i gōč vrēčēnd.'* — Fünftens geruht er (der König) zu fragen: ‚Welche Zuspeise ist gut (und) schöner?' Der Knabe sprach: ‚Seid ewig (lebend); so viele Zuspeisen sind alle schön und gut. Im Sommer ist schön Mandelkuchen und Walnußkuchen und *ăfrōšak* aus Walnuß und *ăfrōšak* aus Fett und *Čarp-angust* (‚Fettfinger'), welches man aus Fett oder aus jenem (Fett) der Gazelle[5] bereitet und mit Walnußöl röstet.'

---

[1] Wörtlich: Korn-Korn, körnig, d. h. durch Vermischung eine gleichartige Masse bildend.

[2] Das Metrum der persischen Verse ist مضارع:

. – ⏑ – | ⏑ – – ⏑ | ⏑ – ⏑ – | ⏑ – –

[3] Oder *frūšak*, wie denn auch die persischen Formen *āfrūša*, resp. *frūša* (*firūša*) gelesen werden können. Das *u* kann auch kurz gelesen werden.

[4] Vgl. Ho. *Gr.* p. 190, 293.

[5] Al Tha. hat p. 707, 5 an der entsprechenden Stelle شحم الظبآء ‚graisse de gazelle'.

Den oben angeführten Pehlewīformen *lōčēnak (lōzēnak)* und *gōzēnak* entsprechen die arabisierten Formen اللوزينج bei Al Tha. p. 707, 6 = ‚gâteau de pâte d'amandes' und الجوزينج ibid. Z. 5 = ‚gâteau de pâte de noix', neupersisch لوزينه und گوزينه, ersteres gebildet aus لوز ‚Mandel'[1] + suff. *-īnah*, pehl. *-ēnak (-īnak)*, vgl. Ho. *Schr.* p. 104. Nach dem Ferhengi-Nāṣiri ist لوزينه eine Süßigkeit, welche man aus dem Kerne der Mandel und Pistazie bereitet

حلوای‌است که از مغزِ بادام وپسته پزند

Als Beleg führt der Verfasser des Wörterbuches einen Vers des kulinarischen Dichters Busḥāq an, über welchen ETHÉ, *Neupersische Litteratur*, § 41, p. 304 im II. Bd. des *Grundriss der iranischen Philologie* und HORN, *Geschichte der persischen Litteratur*, p. 128 ff. zu vergleichen ist.[2] Zu گوزينه wird in demselben Wörterbuch bemerkt:

حلوای گوز یعنی کردو که آنرا چهار مغز گویند زیرا که مغزشی چهارپاره است

‚ein Naschwerk von Nuß, d. h. Walnuß, welche man *čahārmag'z* nennt, weil der Kern (dieser Walnuß) aus vier Stücken besteht'.

2. بزماورد eine Art Pastete. Surūri sagt darüber:

گوشت و تره و خاکینه باشد که بر نانِ تُنُکِ پهن پیچند که بعرب آنرا نواله گویند و باز آنرا بکارد پاره کنند و خورند

‚es ist Fleisch und Kresse und Eierkuchen, welches man in ein feines, breites Brot wickelt, was man auf arabisch نواله nennt; und man zerschneidet es mit dem Messer und ißt es'. — Diese Pastete

---

[1] لوز bei Muwaffaq, p. 232. Sonst بادام Nāṣiri Chosrau, *Sefernāme*, p. 53, 7. Sa'dī, *Gulistān* 5, 4, p. 141 (EASTWIK). Im Pehlewī 𐭥𐭠𐭲𐭠𐭬 *vātām* Bundehesch, 64, 13; 66, 6; vgl. *vātām-ūδēn-gōn* ‚mandelförmig' (vom Auge) *Chus.* p. 35, 96.

[2] Vgl. RÜCKERT, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, p. 125 ff. Der Vers lautet (Metrum هزج: ⏑ – – – | ⏑ – – – | ⏑ – – – | ⏑ – – –):

زروئی ماشبا وارد برنج زرد سر سبزی
زمغز پسته میبابد دل لوزینه فیروزی

‚Vor dem Anblick der Erbsensuppe bekommt die Munterkeit die Gelbsucht — Durch den Kern der Pistazie (aber) erhält das Herz des Mandelkuchens den Sieg.' Zu سرسبز, eigentlich ‚grünhäuptig' vgl. Daqīqī, *Schahname* 1547, v. 893; *Bōstān* p. 27, v. 4; Häfis, ed. BROCKHAUS II, 282, v. 2.

bazmāvard wurde zum Weine genossen, wie ja schon der Name andeutet, welcher aus *bazm* ‚Gelage' und *āvard* ‚gebracht' gebildet ist, also etwa ‚zum Gelage kredenzt' bedeutet. Vgl. auch Al Tha. p. 315, 1, wo für das verderbte زماورد richtig بزماورد zu setzen ist. Im Pehlewī lautete das Wort *bazmāvart* ابزماورد. Vgl. *Chus.* p. 33, 65: *‚Šašum framāyēt pursīt ku: ‚Andar mai (fratum) u datīkar u sitīkar u čahārum u pančum u šašum u haftum čē govē?'* 66. *Guft rētak ku: ‚Anōšak bavēt, martān-i pahlum; andar mai i-fratum hubōd u datīkar dārēnak u sitīkar halīlak-i parvartak, čahārum čēmič u pančum bazmāvart, šašum vēh-āšām u haftum rōgan andūtak čē xuftan'.*

‚Sechstens beliebt (der König) zu fragen: ‚Was nennst du beim Weine [das erste] und das zweite und das dritte und das vierte und das fünfte und das sechste und das siebente?' Der Knabe sprach: ‚Seid ewig lebend, bester Mann! Beim Weine ist das erste Wohlgeruch und das zweite Früchte und das dritte Gartenmyrobalane,[1] das vierte Zukost und das fünfte *bazmāvart*, das sechste *vēh-āšām* (‚guter Trunk') und das siebente mit Öl eingerieben schlafen gehen'.

3. سپیدبا Fleischbrühe; vgl. Farhangi-Nāṣiri:

بمعنی آش باشد چه با بمعنی آش است و سپید برای آن گویند که مانند آشهای دیگر چیزی ترش یا شیرین در آن نیست و آنرا شوربا نیز گویند معرب آن اسبیدباج[2] است

‚*Sipēdbā* hat die Bedeutung von *āš* (Suppe), denn *bā*[3] bedeutet Suppe und *sipēd* (weiß) sagt man deshalb, weil (diese Suppe) nicht ähnlich andern Suppen etwas Saures oder Süßes enthält, und man nennt dieselbe auch *šōrbā*; die arabisierte Form davon ist *asbīdbāǰ*.' — HORN hat ACHUNDOWS Übersetzung[4] von سپیدبا, سبیذبا bei Muwaffaq, 49, 4, 227, 10—11 durch ‚Reissuppe' mit Recht be-

[1] Arabisiert إهليلج, neupers. هلیله Muwaffaq, p. 13.

[2] Im Text steht اسپیدباج.

[3] Vgl. Ho. *Gr.* p. 34, Nr. 146; vgl. باهای نیکو ‚gute Suppen', NÖLDEKE, *ZDMG.* 45, p. 120, 2.

[4] ‚Die pharmakologischen Grundsätze', p. 154.

anstandet. Denn die Grundbedeutung dieses Wortes war, wenigstens im älteren Persisch, ‚Fleischbrühe', wie aus der gleich anzuführenden Stelle aus der Pehlewīliteratur hervorgeht. Daß man der Brühe als Tafelgericht, wie bei uns dem Bouillon, auch andere Ingredienzien hinzufügte, kann daran nichts ändern.

Im Pehlewī lautet die Form *spētpāk*, im Texte *Chus.* p. 29, 21, [illegible] geschrieben. Vgl. ibid. p. 28, 20: ‚*Anōšak haft kīšvar xutā-i kāmak anǰām framāyēt būtan: xvarišnīh ān xvaštar u pat mičaktar-i andar yuvānīh u tan-drustīh u apēbīmīh xvarēnd.* 21. *Bē ān pat mičaktar: nuhāzīk*[1]*-i dō māhak, kē pat šīr-i mātar u ān-č-i gāv parvart ēstāt; rōt-i māt-barak, ka rōt ač āp u zait andūt xvarēnd; ayāp sīn-i gāv-i frapīh pat spēt pāk*[2] *xūp puxt pat šakar u taparzat xvartan.* 22. *Šāhān šāh pasandīt v-aš pat rāst dāšt.*'

(‚Der Knabe sprach:) Geruhet ewig der wunscherlangende Herr der sieben Erdteile zu sein! Jene Speise ist schöner und schmackhafter, welche man während der Jugend, Leibesgesundheit und Sicherheit (Furchtlosigkeit) ißt.[3] Doch jenes ist schmackhafter: Ein zweimonatliches Böcklein, welches mit der Milch der Mutter oder jener (Milch) einer Kuh ernährt ward; das Eingeweide des Mutterschafes, wenn man das Eingeweide in Wasser und Öl eingerieben ißt; oder die Brust eines fetten Rindes,[4] gut in der Brühe gekocht, mit Zucker und Kristallzucker[5] zu essen. Der König der Könige stimmte zu und gab ihm recht.'

---

[1] Im Texte [illegible] geschrieben, wie auch Bundeh. p. 13, Z. 2 v. u. ‚Zeichen des Steinbocks'; Bundeh. p. 6, Z. 9 = [illegible]; vgl. Hü. *Arm. Gr.* I, p. 207, Nr. 454. Vgl. diese *Ztschr.* Bd. XV, p. 389, 33.

[2] Al Tha. p. 706, 6 hat an der entsprechenden Stelle شورباجاً = pehl. **šōrpāk*, np. شوربا. An Stelle der Rinderbrust hat Al Tha. ‚das Fleisch eines fetten Zickleins' لحم جدى سمين.

[3] Vgl. Al Tha. p. 706, Z. 2 ff.; np. بى بيم ‚furchtlos' Fird. 1405, 2465.

[4] Obwohl das Rind den zoroastrischen Persern als heilig galt, scheinen dieselben doch das Rindfleisch nicht verschmäht zu haben. Vgl. Duncker, *Geschichte des Alterthums*, Bd. IV, 5. Aufl., p. 164. Al Tha. p. 707, 1 ff. Fird. p. 32, v. 165—166.

[5] Zu طبرزد vgl. Ho. *Gr.* p. 84, Nr. 374; Löw, *ZDMG.* 47, p. 517. Wīs 274, 8; 297, 3 v. u.; Hāfiṣ, ed. Brockhaus, 3, 596, p. 199; ed. Rosenzweig-Schwannau, 3, p. 276 und 570.

4. *Bisutūn (Bēstūn).*

Scheftelowitz hat (nach Andreas) *ZDMG.* 57, p. 170 das np. *Bēduxt*[1] ‚Venusstern', also gleich *Nāhīd, ZDMG.* 57, p. 170, zu altpersisch **bagaduxta* ‚Gottestochter' gestellt. Diese Etymologie wird auch durch den Armenier Agathangelos gestützt, welcher[2] die *Anahit* eine Tochter des *Aramazd* nennt — և ծնունդ է մեծին արին Արամազդայ. Dasselbe **Bē* (aus **Bai*) ‚Gott' für altpersisches *Baga* ‚Gott' steckt auch im Namen بيستون *Bēstūn*, jetzt *Bisutūn* gesprochen, neben *Bahistūn, Behistūn*,[3] welches schon längst als das Βαγίστανον ὄρος des Diodor erkannt[4] ist. Daß *Bahistūn* = altpers. **Bagastāna* eine speziell medische Form sei, hat Hübschmann, *Persische Studien*, § 142, p. 249 ausgesprochen. Ebenso erweist sich das *Bē-* in *Bēstūn*,[5] wie zu erwarten, als medisch, wie überhaupt der Übergang von *g, γ* in *i (ī)* für älteres *ē* aus *ai* in nordwestpersischen oder medischen Dialekten auftritt. Vgl. *niyā ke* für *nigāh kun* im Dialekt von Semnān, Ho. *Schr.* § 19, 6, Anm. 2, p. 46; ebenso روين ‚Butter, Öl' (für روغن) im Dialekte von Talysch.[6] Daß dieser Übergang von *g, γ* in *i*, resp. älteres *ē* aus *ai* schon früh begonnen hat, zeigt die syrische Form *Rai* aus dem Jahre 430 n. Chr. für aw. *Raγa*, altpers. *Ragā-*, gr. Ῥάγα, Stadt und Landschaft in Medien. Der Armenier Sebēos hat im 7. Jahrh. n. Chr. Ռեհ.[7] Zum

---

[1] Vgl. Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 16; Ho. *Schr.* § 35, 4, *c*, p. 79.

[2] Ed. Tiflis, p. 41, Z. 4 v. o.; vgl. Hü. *Arm. Gr.* I, p. 18, Nr. 5.

[3] Jāqūt I, p. 769, 18; Barbier de Meynard, *Dictionnaire*, p. 124.

[4] Vgl. Sylvestre de Sacy, *Mémoires sur diverses Antiquités de la Perse*, p. 228, Anm. 20.

[5] Vgl. Fird. 288, v. 102; 446, v. 197 = کُهِ بيستون. Vgl. Niẓāmī, *Chosrau und Schīrīn* (Bombayer Ausgabe der Chamse, v. 1312 d. Hedsch.), p. 120, Z. 16 v. o.:

بکوهی کرد خسرو رهنمونش
که خواند هرکس اکنون بیستونش

‚Chosrau ließ ihn zu einem Berg führen, welchen jetzt jedermann *Bisutūn* nennt'.

[6] Vgl. Рисс, *О. Талышинцахъ*, in den *Записки Кавказскаго Отдѣла Имп. Русскаго Географическаго Общества*, Buch III, p. 51 (Tiflis 1855).

[7] Vgl. Hü. *Arm. Gr.* I, p. 70, Nr. 158; Ho. *Schr.* l. c. und § 10, 4, p. 38. In der georgischen Chronik des Juanšēr (ed. Venedig 1884) p. 15, Z. 1 v. o. wird be-

lautlichen Verhältnis zwischen *Bēstūn* und *Bahistūn* wäre dabei noch zu beachten, daß im Dialekte von Kāschān in Medien inlautendes *h* zwischen Vokalen schwindet; vgl. *Ž.* M. p. 68 (s. بازو) und Ho. *Schr.* § 42, 7, *b*, p. 96. Die mechanische Etymologie *Bīsutūn*, älter *Bēs(u)tūn* ‚säulenlos' hat schon Niẓāmī, *Chosrau und Schīrīn*, p. 124, Z. 9 v. o.:

بدان آهن که او سنگ آزمون کرد
کنون آن بیستون‌را بیستون کرد

‚mit jenem Eisen, welches er am Stein erprobt hatte, machte er jetzt den (Berg) *Bēstūn* säulenlos *(bē sutūn)*'.[1]

Zur Endung *ūn* für *ān* vgl. Ho. *Schr.* § 7, 3, p. 32. Doch ist dieser Übergang im Medischen schon für das 10. Jahrh. unserer Zeitrechnung bezeugt, da derselbe sich schon bei Bābā Ṭāhir[2] aus Hamadān findet; vgl. p. 94, Z. 8 v. u.:

من آن رندم که نامم بی قلندر
نه خون دیرم نه مون دیرم نه لنکر

‚ich bin jener Strolch, dessen Name *Qalandar* (Bettelmönch) war — weder habe ich Haus, noch habe ich Wohnung, noch Anker'.

Eine Zusammensetzung mit *Baga* liegt u. E. auch im Ortsnamen بیار vor, einer Ortschaft in der Landschaft *Kūmiš*, dem alten Comisene, welches altmedisches[3] Gebiet war, späterhin aber

---

richtet: ‚Abriton habe (Aždahak), den Fürsten der Schlangen, gefesselt an einen wüsten Berg von *Rai*' յանիբնակ Լերինն [Ռայիսայ. Die Form *Rayisay* ist mit dem georgischen Genitiv auf *-(i)sa* gebildet, wozu der armenische Übersetzer noch das armenische Genitivsuffix *-y* gefügt hat.

[1] Das Metrum der persischen Verse ist هزج. Vgl. RÜCKERT, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, p. 75. Auch J̌āmī hat in seinem Epos *Jusuf und Zulaichā* (ed. ROSENZWEIG-Schwannau), p. 49, Z. 5 v. o. die Etymologie *bēsutūn* ‚säulenlos' zu einem Wortspiel benutzt. Vgl. JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, p. 69.

[2] Vgl. HUART, *Journ. Asiat.* 1885, II, p. 513. *Ž.* M. p. v, Anm. 4. ETHÉ, *Neupersische Litteratur*, § 8, p. 223 (im II. Bd. *des Grundr. d. iran. Philol.*). Ich zitiere nach einem zu Bombay im J. 1303 d. H. erschienenen Sammelbande; vgl. ETHÉ, l. c. p. 275, Anm. In dieser Ausgabe wird Bābā Ṭahir لُر, der Lure, genannt.

[3] Zum Medischen vgl. Hü. *P. S.* p. 115 ff.; Ho. *Schr.* p. 17—18.

zu Parthien[1] gehörte. Dem neupersischen *Bīyār* für **Bayār* (**Bēyār*) würde dann ein Pehlewī **Bagayār* entsprechen, welches ich im Ortsnamen *Bagayarič* bei Agathangelos[2] wiederzufinden glaube: գայր Հասանէր ի Միհրական մեհեանն անուանեալ որդւոյն Արտաշղդայ, ի գիւղն զոր Խազպայտիէն կոչեն ըստ պարթեւաբէն լեզուին ,er ging hin, gelangte in den Mithratempel, welcher der Sohn des *Aramazd* genannt wird, in das Dorf, welches man *Bagayarič* nennt gemäß der parthischen Sprache'. — Zum Ortssuffix *ič* vgl. Marquart, *ZDMG.* 49, p. 665 ff. **Bagayār* hieße dann etwa ‚Gott zum Freunde, Helfer habend' — vgl. deutsch ‚Gotthilf' —; vgl. Eigennamen wie *Māhyār*, *Ohrmizdyār*,[3] *Yeztayar* bei Sebēos,[4] 76, 77, *Izadyār* Wīs, p. 121, 6.

Hūzvāresch.

Trotz einiger Erklärungsversuche ist die Herkunft des Wortes 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬯𐬀𐬭𐬎, 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬯𐬀𐬭𐬎[5] bisher dunkel geblieben. Denn sowohl Spiegels als auch Darmesteters[6] Versuche befriedigen nicht, da dieselben auf die sekundären parsischen Formen ازوارش, زوارش zurückgehen. Die angegebenen Formen aber fußen wiederum auf der Pāzendlesung 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬯𐬀𐬭𐬌𐬎, welche wie so viele Pāzendlesungen, nicht auf unbedingte Gültigkeit Anspruch erheben darf. Ähnlich steht es mit Wests Vorschlag,[7] unser Wort von einem veralteten persischen Verbum *zuvārīdan* ‚alt sein' abzuleiten. Rein formell genommen, würde ja die Pehlewīschreibung eine Lesung *Āūzvārišn*, wie West[8] vorschlägt, gestatten; doch ist es um die Existenzberechtigung dieses Verbums, von dessen älteren Formen wir bisher nichts wissen,

[1] Vgl. Jāqūt I, p. 772, 9 ff.; Kiepert, *Lehrbuch der alten Geographie* (Berlin 1878), p. 66. Geiger, *Geographie von Iran* (*Grdr.* II, p. 391); Hü. *Arm. Gr.* I, p. 46, Nr. 92. Marquart, *Ērānšahr*, p. 71.

[2] Ed. Tiflis 1882, p. 459; vgl. Hü. *Arm. Gr.* I, p. 46, Nr. 92.

[3] Vgl. Justi, *Iranisches Namenbuch*, p. 10, 186.

[4] Hü. *Arm. Gr.* I, p. 55, Nr. 119 und p. 207.

[5] Vgl. Salemann, *Über eine Parsenhandschrift*, p. 81, Cap. XXIII. Spiegel, *Grammatik der Huzvāresch-Sprache*, p. 23, Anm. 1, schreibt 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬯𐬀𐬭𐬌𐬎.

[6] *Et. Ir.* I, p. 35.

[7] *Grundriss der iran. Philologie*, Bd. II, p. 120, § 107.

[8] Salemann, *Mittelpersisch*, § 7 liest *Ūzvāriš̄n*.

ziemlich schlimm bestellt. Wir werden Horn recht geben müssen, wenn er in seinem *Grundriss der neupersischen Etymologie*, p. xix sagt: ‚Kann man doch bei arabischer Schrift mit einem Worte erst dann wirklich sicher operieren, wenn man es als tatsächlich existierend nachgewiesen findet.‘

Wir möchten vorschlagen, die Formen [illegible], resp. [illegible] *xūzvārišn* und *xūzvārišt* zu lesen, was ja durch die Schreibung des Pehlewī ohne weiteres ermöglicht wird. Hierbei müssen wir allerdings ein im Pehlewī nicht nachgewiesenes Verbum **xūzvārītan* ansetzen, da die Suffixe *-išn* und *-išt* Nomina actionis aus Präsensstämmen bilden;[1] **xūzvārītan* hieße dann etwa ‚auf susisch, resp. chūzisch handeln‘[2] und wäre dann von einem Adjektiv **xūzvār* ‚auf susisch, auf susische Art‘ abzuleiten. Vgl. *turkvār* ‚auf türkisch‘ Fird. 474, 659, bei Ho. *Schr.* p. 191, 1. Das Suffix *-vār* wird aber in dieser Bedeutung schon für das Pehlewī durch das armenische, aus dem Persischen entlehnte Wort շաւար ‚Perle‘[3] (eigentlich ‚königlich‘) bei Moses Kaḷankatuatsi, l. ii, c. 1, p. 83, 2 (ed. Emin) sichergestellt. — Der Name Susianas wird im Bundehesch, p. 24, 11 [illegible] *xužistān* geschrieben, armenisch խուժաստան ‚Susiana‘, խուժիկ ‚Susianer‘,[4] altpers. *(x)uvža, (h)uvžiya;* np. خوزستان Wīs, 245, 5, خوزیان ‚die Susianer‘ Fird. 1279, v. 132. Vgl. auch خوزان Wīs, 20, 13; 21, ult.; 24, 4; 113, 3, 6 = ‚Susiana‘. خوزانی ‚susianisch‘ Wīs, 113, 9; 94, 10. Über den Wechsel von *ž* und *z* in der Pehlewīschrift vgl. Hü. *P. S.*

---

[1] Vgl. Sa. *Mp.* § 50, 23, p. 281. Vgl. aber ibid. auch *čarwišn* ‚Fettigkeit‘.

[2] Vgl. griech. ἑβραΐζειν, περσίζειν.

[3] Also schon in abgeleiteter Bedeutung. Vgl. Hü. *Arm. Gr.* i, p. 213, Nr. 417. Die Form շահաւար hat Emins Ausgabe des Stephan Orbeliani von Siuni, c. 8, p. 22 an einer dem Moses Kaḷ. entlehnten Stelle. Vgl. کوهرِ شاهوار Fird. 599, v. 1391; Wīs, 276, 3 v. o., 277, 6 v. u. = کَوهرِ شهوار ‚ein königlicher Edelstein‘. کُرِّشهوار Wīs, 322, 8 v. o. 377, 3 v. o. 391, 2 v. u. لولوی شاهوار *Bōstān* iv, 8, v. 231 = ‚königliche Perle‘. پیروزهٔ شاهوار Fird. 625, v. 1830 ‚königlicher Türkis‘; پرندِ شاهوار Wīs, 313, 4 v. o. ‚königliche Seide‘; مجلسِ شاهوار ‚königliches Gelage‘; Fird. 295, v. 237. Vgl. الشاهواران ‚das Königliche‘, Beiname von Balch, Marquart, *Ērānšahr*, p. 91.

[4] Vgl. Hü. *Arm. Gr.* i, p. 45, Nr. 86.

p. 228, § 118 und weiter unten s. **xūzdēs* (für bisher gelesenes **uzdēs*).

Zugunsten unserer Lesung käme weiter in Betracht, daß das altpersische Wort für ‚Schrift' — *dipiš* — wahrscheinlich direkt aus dem Elamitischen (Susischen) entlehnt ist. Vgl. Jensen, *ZDMG.* 48, p. 461; Foy, *ZDMG.* 51, p. 128; Scheftelowitz, *ZDMG.* 57, p. 167. Nun haben wir für die Achämenidenzeit bisher nur Urkunden in Keilschrift. Es ist aber durchaus wahrscheinlich, daß die Pehlewīschrift schon im achämenidischen Persien im Gebrauch war, denn ‚zur Arsaciden- oder gar Sasanidenzeit hätte man auf das sonderbare Ideogrammsystem sicher nicht mehr verfallen können'.[1] Auf Grund der Lesungen *Xūzvārišn*, *Xūzvārišt* möchten wir nun annehmen, daß den Persern von Susiana[2] aus, dem nichtarischen Grenzlande der Persis und vielleicht der Wiege der Achämenidenherrschaft,[3] sowohl der Name als auch das System ihrer Schrift vermittelt worden ist. Für die Bedeutung Elams — dessen Hauptstadt Susa ja zugleich Residenz der Achämeniden war — im alten Perserreiche spricht schon allein der Umstand, daß die altpersischen Keilinschriften auch mit Übersetzungen in neususischer[4] Sprache versehen sind.

Vom Stamme **xūz*, resp. **xūž* leite ich auch das Pehlewīwort 𐬓𐬎𐬌𐬯𐬀 ‚Götze' *Mīnōxirad* II, 93, 𐬓𐬎𐬌𐬯𐬀 ibid. XXXVI, 11 ab. Davon 𐬓𐬎𐬌𐬯𐬀𐬌𐬌𐬀𐬭 ‚Götzentempel' *Mīnōxirad* II, 95; VI, 7; XXVII, 61. Die Form ist bisher *uzd(i)st* Ho. *Gr.* p. 295, Nr. 203, *uzdēs* Hü. *P. S.* p. 11, *Aûzdēs* in der Pehlewīausgabe des *Mīnōxirad* p. 19, Anm. 2 gelesen worden. Die von Horn l. c. angeführte jüdisch-persische Form אסרים kommt für die ursprüngliche Lautgestalt des Pehlewī-

---

[1] Horn, *Geschichte der persischen Litteratur*, p. 36.

[2] Über Susiana vgl. Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, p. 272 ff.; die elamitische Kultur war nach Hommel, l. c. p. 739, Anm. 1 ‚ein Ableger der babylonisch-assyrischen'. Über das Elamische vgl. Foy, *ZDMG.* 52, p. 121.

[3] Vgl. Nöldeke, *Aufsätze zur persischen Geschichte*, p. 16 und Ed. Meyer, *ZDMG.* 43, p. 551; Justi, *Geschichte Irans*, p. 417. Vgl. Andreas, *Verhandlungen des XIII. Intern. Orientalisten-Kongresses*, Leyden 1904, p. 93 ff.

[4] Foy, *ZDMG.* 54, p. 342, Anm.

wortes schon deshalb weniger in Betracht, weil dieselbe als gelehrtes Wort erst aus dem Pārsī entlehnt sein kann. **Xūzdēs*, **xūždēs* hieße dann ‚Susianerbild (Susianergleichnis)' und hätte ursprünglich ein elamitisches Götzenbild bezeichnet. Das Suffix *dēs*[1] findet sich schon im Pehlewī; vgl. *tākdēs* ‚gewölbt' *Chus.* p. 35, 96; vgl. تخت طاق دیس Al Tha. p. 698. Firdausī nennt die Götzen بُتِ چین ‚Götze (Buddha) von China', 1499, v. 78; der ‚Götzendiener' heißt bei Firdausī بُت پرست 1636, v. 2459, der ‚Götzentempel' بُت کدہ 327, v. 191. Der zoroastrische Perser betete keine Götzenbilder an, kannte dieselben aber aus dem Kultus seiner westlichen und östlichen Nachbarn.

[1] Vgl. Hü. *P. S.* p. 65.

Kai Lohrasp and Nebuchadrezzar.

By

Louis H. Gray.

The history of Nebuchadrezzar II., who ruled from 604 to 561 B. C., is wrapped in much obscurity. His own inscriptions (see Winckler in Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek* III, 2, 10—71) give, somewhat strangely, no information whatsoever concerning his military expeditions. It is well known, however, that about 600 B. C. Jehoiakim, king of Judah, revolted against the Babylonians, and that Nebuchadrezzar marched against Jerusalem, captured it, and carried Jehoiachin, the son and successor of Jehoiakim, captive to Babylon together with a large number of Jews (597 B. C.). A few years later, Zedekiah, an uncle of Jehoiachin, revolted in his turn against Nebuchadrezzar who had set him on the throne of Judah. Once more the king of Babylon attacked Jerusalem and this time destroyed it. Zedekiah's sons were slain, he himself was blinded and imprisoned in Babylon, and the kingdom of Judah thus came to an end in 586 (see *II. Kings*, xxiv.—xxv.). To the Biblical account as here summarized Josephus and the classical writers add little of value regarding Nebuchadrezzar's expeditions against Jerusalem. In the Pahlavi literature, on the other hand, there is an item of interest in this connection which may have an actual historic basis.

The *Dīnā-ī Maīnōg-ī Xirat*, a work of uncertain date, but probably written before the Arabic conquest of Persia (West, *SBE.*, xxiv. introd. 16—17), contains the following words in the Pahlavi

version (XXVII. 64—67, ed. SANJANA, 47; the passage is lacking, however, in the Pazand and Sanskrit translations, ed. WEST, 33, 94): *va min Kaī-Lōhrāspŏ sūṯŏ dena yehvūnṯ, aēγaš xūṯāyīh xūp karṯŏ va dēn yazdānŏ sipāsdār yehvūnṯ, va Aurīšalam-ī Yehūṯānŏ barā xefrūnṯ va Yehūtānŏ vašūftō va pargandak kartŏ, va dēn-paṯīraftār Kaī-Vištāspŏ min tanŏ-ī dena barēhīnīṯ*, ‚And the advantage from Kaī-Lōhrāsp was this, that dominion was well exercised by him, and he became a thanksgiver unto the sacred beings. He demolished the Jerusalem of the Jews, and made the Jews dispersed and scattered; and the accepter of the religion, Kaī-Vištāsp, was produced from his body' (tr. WEST, *SBE.* XXIV., 64—65). A similar statement occurs in the *Dīnkarṯ* (v. I, 3—4, ed. SANJANA, 476, WEST, *Grundriss der iranischen Philologie*, II. 93): *madam sardārīh-ī agarṯŏ hamkūn mūn vazlūntō zyašānŏ nīyākān pavan sipāh sardārīh-ī ham-dōstīg, vispāxyakīh-ī zag ram dēn sipāh-patīh-ī Būxt-Narsīh.*[1] *madam akārīnīṯanŏ-ī awārūnŏ-dātīh va vaṯ-kūnišnīh-ī bandag sarāsar, va girān šēdāyažakīh va zīyān-ī aǰšān, pavan šēdruninīṯag dahyūpatŏ Kaī-Lōharāspō min Aīrān šatrō, levata Būxt-Narsīh, val Arūm Bētā-Makdis,*[2] *va zag kūstakŏ mānišnŏ*, ‚About the unswerving and co-operating chieftainship of those forefathers who went in mutually-friendly command of troops, the complete enclosure of that tribe within the military control of Būxt-Narsīh. About the disabling of vicious habits and evil deeds which are entirely connected, and of the heinous demon-worship and mischief which are owing to them, through the ruler Kaī-Lōharāsp being sent, with Būxt-Narsīh, from the country of Iran to Bētā-Makdis of Arūm, and their remaining in that quarter' (tr. WEST, *GIPh.* II. 93, *SBE.*, XLVII. 120—121; see also SANJANA's translation, 611—612).

The Iranian material concerning Lohrasp is scanty. In the Avesta his name occurs but once (*Yasht*, v. 105) in the prayer of Zoroaster,

---

[1] Ar. بخت نصّر, but Syr. ܢܒܘܟܕܢܨܪ.

[2] Jerusalem, Ar. بيت المقدّس it can scarcely denote the Temple, Hebr. בית (ה)מקדש, Syr. ܒܝܬ ܡܩܕܫܐ.

yaϑa azəm hāčayene
puϑrəm yaṯ aurvaṯ-aspahe
taxməm kavaēm vīštāspəm
anumatōe daēnayāi,

That I may bring the son of Aurvataspa, the valiant kingly Vishtaspa, to think according to the Religion.' The Pahlavi references, except those just cited, state merely the genealogy of Lohrasp and the fact that he ruled one hundred and twenty years (*Būndahišn* XXXI. 28—29; XXXIV. 7, *Pazend Jāmāspī-Nāmak* IV. ed. MODI, 1, 116), this number apparently referring to a brief dynasty, as in the case of the similar length of reign ascribed to his son Vishtaspa (WEST, *SBE.* XLVII. introd. 38). The Shah-Namah has no details of importance concerning this monarch, its account of the reign of Lohrasp being devoted for the most part to the adventures of his son Gushtasp (Vishtaspa) while still a prince (*Šāh-Nāmah*, ed. VULLERS-LANDAUER, 1431—1497, 1556—1559; MOHL, *Livre des Rois*, IV. 206—286, 359—367; PIZZI, *Libro dei Re*, IV. 539—557, V. 1—81, 160—166).

The seat of Lohrasp's capital is placed both by Firdausi and by the Arabic historians in Balkh (JACKSON, *Zoroaster*, 208—210), which Yaqut (died 1229), ed. WÜSTENFELD, 713, declares was founded by this monarch ‚after his companion Buḫt Naṣṣar had destroyed Jerusalem' (لمّا خرّب صاحبه بخت نصّر بيت المقدس, cf., however, MARQUART, *Ērānšahr*, 89). The Iranian tradition of the association of Lohrasp and Nebuchadrezzar in the expedition against Jerusalem is given in detail by Ṭabari (838—923), whose account is as follows (Persian version of Bel'ami, tr. ZOTENBERG, I. 491—492; cf. also Hamza of Isfahan, tr. GOTTWALDT, 25—26; Albiruni, *Chronology of Ancient Nations*, tr. SACHAU, 112): ‚Il [Lohrasp] avait levé une grande armée, et il nourissait les plus braves entre eux. Il envoyait Nabuchodonosor dans l'Irâq, en lui disant: La Syrie, l'Irâq, l'Yémen, et tout l'Ouest, jusqu'aux frontières de Roum, t'appartiennent. Moi, je veux rester à Balkh pour surveiller les Turcs. Nabuchodonosor partit avec une nombreuse armée de Balkh, arriva au bord du Tigris, et de là

il se tourna vers l'ouest, entra en Syrie et arriva à Damas. Il fit la paix avec les inhabitants de Damas, occupa la ville et envoya un général avec un corps d'armée à Jerusalem. Il y avait là un roi, descendant de David le prophète, qui conclut la paix avec le général de Nabuchodonosor. Celui-ci occupa la ville, prit des ôtages, des grands du peuple, et se retira'. On the outbreak of the rebellion of Zedekiah, ‚Nabuchodonosor avec son armée partit de Damas pour Jerusalem, prit la ville d'assaut, massacra tous les inhabitants mâles et fit prisonnier les femmes et les enfants.' According to the same author, Nebuchadrezzar acted as the lieutenant of Lohrasp in the Egyptian campaign of 567 B. C., a statement which is repeated by Qalqashandi (died 1418) in his geography of Egypt (tr. WÜSTENFELD, *Abhandl. Gött. Ges. d. W.* 1879, 123).

The passages already cited are the only ones of importance in Oriental writings regarding the association of Nebuchadrezzar and Lohrasp. For further references to the Iranian monarch it will be sufficient to refer to JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, 41.

The problem now presents itself whether this alliance is historic or fictitious. The only study on this subject of which I am aware is that by DARMESTETER, *Revue des Études juives*, XIX. 53—56. He rejects the story altogether, giving an explanation which seems to me utterly fantastic and incredible, while JACKSON, *Zoroaster*, 91, 209, merely alludes to the legend without discussing it. Yet so persistent is the tradition[1] that the presumption seems to be in favor of its historicity, at least in part. It is at all events tolerably certain that Nebuchadrezzar had Iranian allies from Media whether Bactrians served under his banner or not. We know from a fragment of Abydenus, who probably flourished during the period of the Antonines, preserved in the Armenian translation of Eusebius that Nabopolassar had married his son Nebuchadrezzar to a Median prin-

[1] A somewhat analogous case of the persistency of Oriental tradition is the romance of Zariadres and Odatis, first related by Chares of Mytilene, a courtier of Alexander the Great, and recurring in Firdausi's account of the loves of Gushtasp (Vishtaspa) and Ketayuna, princess of Greece (see ROHDE, *Griechischer Roman*², 47—54).

cess named Amytis (JUSTI, *Iranisches Namenbuch,* 15; *GIPh.* II. 413). The passage in question runs as follows (ed. AUCHER, I. 22): Եւ յետ Սամոգեայ Սարդանապաղղոս թագաւորեաց Քաղդէացւոցն ամս իա̄. Սա առաքեաց առ Ածդահակ Մարաց նահապետ և նախարար զօրս յօգնականութիւն, առնուլ կին որդւոյ իւրում Նաբուկոդրոսսրայ զդուստր մի Ածդահակայ զԱմուհեան, ‚And after Samyges, Sardanapałłos reigned over the Chaldæans twenty-one years. He sent an army to aid Aždahak,[1] the prince and lord of the Medes, to receive as wife for his son Nabukodrossor the daughter of Aždahak, Amuhean.‘ Still more important in this connection is the statement of Alexander Polyhistor (flourished 105—40 B. C.), *De Judæis*, frag. 24 (preserved by Eusebius, *Praep. Evang.* IX. 39, 4—5) that Nebuchadrezzar was aided in his expedition against Zedekiah by a contingent of Medes sent by their monarch Astibaras. This passage, which rests upon the authority of Eupolemus, an author of the second century B. C., and seems to be historical in character, is as follows: τὸν δὲ τῶν Βαβυλωνίων βασιλέα ἀκούσαντα Ναβουχοδονόσορ τὰ ὑπὸ τοῦ Ἱερεμίου[2] προμαντευθέντα παρακαλέσαι Ἀστιβάρην τὸν Μήδων βασιλέα συστρατεύειν αὐτῷ, παραλαβόντα δὲ Βαβυλωνίους καὶ Μήδους, καὶ συναγαγόντα πεζῶν μὲν ὀκτωκαίδεκα, ἱππέων δὲ μυριάδας δώδεκα, καὶ πεζῶν ἅρματα μυρία, κτλ.[3] It seems probable, therefore, that Iranian generals were among the ‚servants of Nebuchadrezzar‘ (עבדי נבכדנאצר) who besieged Jerusalem, and the Median ruler may well have been present likewise, especially as King Jehoiakim is termed Nebuchadrezzar's ‚servant‘ (עבד) during the three years of his enforced allegiance to Babylon (*II. Kings,* XXIV. 1). It is, moreover, barely possible that a reminiscence of the Iranian allies of Nebuchadrezzar lingers in the romance of Judith, which speaks of the Persians and Medes as having been overcome by her, ἔφριξαν Πέρσαι τὴν τόλμαν αὐτῆς, καὶ Μῆδοι τὸ θράσος αὐτῆς ἐρράχθησαν (*Judith,* XVI. 10). To this passage, however, little importance can be attached.

---

[1] Ἀστυάγης, HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik,* I. 33, JUSTI, *Iranisches Namenbuch,* 47—48.

[2] The imprisonment of Jeremiah by Zedekiah, *Jer.* XXXVIII.

[3] For further references to Astibaras see JUSTI, *Iranisches Namenbuch,* 42.

It is, nevertheless, plain that the classical writers who base their statements on Jewish tradition agree with the Iranian records in assigning Iranian allies to Nebuchadrezzar in his expedition against Jerusalem. While, moreover, it is possible that the two campaigns against Jehoiakim and Zedekiah respectively may have become confused in the course of time, the allusions of Eupolemus to Jeremiah and of the *Dīnā-ī Maīnōg-ī Xiraṯ* to the destruction of Jerusalem both seem to refer distinctly to the second expedition and not to the first. The only discrepancy, then, between the classical and the Iranian accounts is the fact that the former name only the Medes and the latter only the Bactrians.

For this divergency three explanations may be offered: either Nebuchadrezzar's army included both Medes and Bactrians; or the Bactrians were substituted for the Medes in the Pahlavi accounts, so that the force contained no Bactrians; or Bactrians and Medes here denote one and the same people.

The first hypothesis is simple but improbable, for we should expect to find both peoples mentioned, at least in the Greek sources, which frequently allude to the two nations. Thus Bactrians and Medes served in the armies of Darius and Xerxes in their expeditions against Greece (Herodotus III. 92, VII. 62—64, 86), while the romance of the *Cyropædia*, IV. 56, mentions the two peoples as forming part of the troops of Cyrus the Great. It is possible, however, that Eupolemus, who doubtless based his account on Jewish sources which mention the Medes but not the Bactrians, may have omitted them through over-fidelity to his authorities. The fact that the Pahlavi texts do not name the Medes in the account of the expedition against Jerusalem is consonant with the entire Avesta and Pahlavi literatures, in which there is no certain mention of the Median nation.

This leads to the second hypothesis that the Bactrians were substituted for the Medes in the Iranian accounts. Whether this is due to accident or design is a difficult problem, but it would seem that there is here a close analogy with the entire omission from the Avesta,

Pahlavi, and the *Shah-Namah* of the dynasty of the Achaemenians. In the latter case a plausible suggestion has been made by DESAI, *Cama Memorial Volume*, 29—39, who reaches the conclusion that this line of Persian kings had been entirely forgotten by the time of the composition of the Pahlavi writings during the Sassanid period. Without passing judgment on this view, which is, at all events, possible, it might likewise be assumed that the Median kingdom also had passed into oblivion in the course of time. On the other hand, it must be borne in mind that Bactria was the centre of Zoroastrian orthodoxy, although the founder of the religion himself apparently came from the region of Media. Between the two sections of country, consequently, there was probably considerable religious antagonism, Bactria regarding Media as indifferent to the faith. If we add to the natural tendency of orthodoxy to exalt itself at the expense of heterodoxy the equally natural Oriental inclination toward self-glorification, it would seem almost inevitable that Bactria should be substituted for Media, and that Lohrasp, the father of the Vishtaspa who had first protected the prophet Zoroaster, should be the ally of Nebuchadrezzar instead of the obscure, perhaps already forgotten, Median king Astibaras. According to such a theory the substitution may have been either intentional, unintentional, or a mixture of the two.

The most plausible hypothesis, however, seems to be the third: that the Medes of Eupolemus and the Bactrians of the *Dīnā-ī Maīnōg-ī Xiraṯ* and the *Dīnkarṯ* really denote one and the same people. It has already been observed that both classical and Pahlavi sources agree in attributing Iranian allies to Nebuchadrezzar in his expedition against Zedekiah. Since, then, the Jewish sources whence Eupolemus and Alexander Polyhistor drew never mention the Bactrians, while the Pahlavi texts totally ignore the Medes, it would seem that they roughly assigned the names of the Iranian peoples with whom they were most familiar to the allies of the Babylonian king. The people in question were at all events a northern race, for the Persians are rather significantly ignored in the Greek sources,

which, like the Hebrew, were thoroughly acquainted with them. On the whole, it seems to be most probable that at least the majority of these allies were Medes, as being nearer Nebuchadrezzar's capital, although it is very possible that under the Medes of Eupolemus and the Bactrians of the Pahlavi texts individuals or detachments of several Iranian peoples, including perhaps Hyrcanians, Parthians, Margians, and Arians, may have been comprised.

While the sources are meager, and in part contradictory, concerning the Iranian allies of Nebuchadrezzar in his destruction of Jerusalem, I believe the evidence is in favor of the historicity of the statements of the Pahlavi texts in so far as the Babylonian king seems to have had under his command troops from northern Iran.

Newark, New Jersey. June 11, 1904.

Ein indischer Hochzeitsbrauch.

Von

Theodor Zachariae.

Im Baudhāyanagṛhyasūtra 1, 13, in einem vielleicht unechten Kapitel, wird von einer sehr merkwürdigen Zeremonie berichtet, die am fünften Tage nach der Hochzeit stattfinden soll. Winternitz, dem wir den Text und eine Übersetzung des Kapitels verdanken (*Das Altindische Hochzeitsrituell*, S. 101 f.), bemerkt, daß in keinem der bekannten Gṛhyasūtras etwas Ähnliches vorkomme. Von den verschiedenen Handlungen, die Baudhāyana in dem genannten Kapitel die beiden Gatten vornehmen läßt, soll hier das Fangen der Fische besprochen werden.

Die Gatten, sagt Baudhāyana, steigen bis zum Knie ins Wasser und fangen mit einem neuen Gewande, dessen Saum nach Osten gerichtet ist, Fische. Und sie fragen einen Brahmacārin: ‚Brahmacārin, was siehst du?' Der Gefragte antworte: ‚Söhne und Vieh.' (Weiter wird dann gesagt, daß die Fische am Fuße eines Udumbarabaumes den Wasservögeln, *baka*, als Opfer dargebracht werden. Doch ist der Text hier nicht sicher.)

Die Zeremonie ist höchst sonderbar. Man beachte vor allem, daß die Fische mit einem Gewande, *vāsasā*, nicht mit einem Netze, *jālena*, gefangen werden. Fragen wir aber nach dem Zweck der Zeremonie, so kann die Antwort kaum zweifelhaft sein. Es handelt sich um ein Orakel, um eine Art von Ichthyomantie.[1] Dies ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang, ferner aus der an den

[1] Vgl. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité* 1 (1879), 151 f.

Brahmacārin gerichteten Frage und aus seiner Antwort. Man vergleiche die ähnlichen Fragen und Antworten beim Puṃsavana und Sīmantonnayana (HILLEBRANDT, *Ritualliteratur*, S. 42. 44; vgl. auch Kauśikasūtra 50, 15—16). Die Bedeutung der Zeremonie ergibt sich aber auch, wenn wir moderne, gleiche oder nahe verwandte Gebräuche in unsere Betrachtung hineinziehen.

Der älteste Autor, der die von Baudhāyana vorgeschriebene Handlung erwähnt, ist meines Wissens PHILIPP BALDAEUS. In seiner *Abgötterey der Ostindischen Heyden* II, 18 spricht BALDAEUS[1] von den Zeremonien, die die Bramines und Heyden in Eh- und Heyrahtssachen gebrauchen. Etliche dieser Zeremonien gehen vor der Trauung vorher, andere geschehen in und bey der Trauung selbst, andere dann folgen hernach. Die Hauptzeremonie besteht darin, daß der Bräutigam der Braut ein Schnürlein (*tāli*) um den Hals legt. Hierauf fastet die Braut fünfzehn Tage. Dann hält man ein Hochzeitsmahl. Acht oder zehn Tage darnach, wenn eine gute Zusammenfügung der Planeten einfällt, findet die Kohabitation statt. ‚Des folgenden Tages', fährt BALDAEUS fort, ‚nehmen sie ein Tuch | welches der Bräutigam mit der Braut iedes an ein Ende fasset | und gehen also ins Wasser hin fischen | als sie nun einen Fisch gefangen | rühren sie demselben mit grosser Ehrerbietigkeit an den Kopf | und welche viel Fische fangen | die sollen (ihrem Sagen nach) viel Kinder krigen also wer nichts fängt | soll auch kein Kind bekommen: dann also werden sie unterrichtet von den Teufelskünstlern und Wahrsagern.'

In zwei Punkten stimmt BALDAEUS genau mit Baudhāyana überein. Er verlegt die Zeremonie an den Schluß der Hochzeitsfeierlichkeiten, in die Zeit nach der Kohabitation; und das Tuch, womit er die Gatten die Fische fangen läßt, entspricht dem *vāsas* bei Baudhāyana.

[1] *Beschreibung der Ost-indischen Kusten Malabar und Coromandel*, Amsterdam 1672, S. 606. Unter den älteren Autoren, die die indischen Hochzeitsbräuche beschrieben haben, dürfte PHILIPP BALDAEUS mit seiner oben angeführten Mitteilung einzig dastehen.

Die Sitte, die Baldaeus mit dankenswerter Genauigkeit beschreibt, ist eine südindische Sitte; als Beweis genügt allein die Tatsache, daß er in seiner Schilderung der Hochzeitszeremonien das ‚Schnürlein' als das Zeichen erwähnt, wodurch die Braut dem Bräutigam ‚versprochen, verlobet und verbunden ist'. Wenn wir dieselbe Sitte im Baudhāyanasūtra finden, so werden wir schließen dürfen, daß dieses Sūtra, oder wenigstens die oben besprochene Stelle, im Süden Indiens entstanden ist. Doch hat man, aus hier nicht zu wiederholenden Gründen, längst festgestellt, daß die Schule der Baudhāyanins ihre Heimat im Süden Indiens hatte.[1]

Die Sitte nun, die uns beschäftigt, erwähnt Baldaeus noch an einer anderen Stelle seines Buches; es wird hier der Grund angegeben, warum die Gatten mit einem Tuche, nicht mit einem Netze, fischen gehen. Auf S. 496 erzählt Baldaeus, wie, der Sage nach, die Malabarküste (das Land Malayālam oder Kerala) entstanden ist.[2] Nachdem Siri Parexi Rama (Paraśurāma) die Könige, die Kṣatriyas, ausgerottet und die Länder, die er ihnen abgenommen, den Rixijs, d. h. den Brahmanen, geschenkt hatte, wollte er etliche Tempel bauen; da er nun aber ‚keinen bequämen Ort darzu fand | aldieweil die See bis an das Gebirge | Gatte genant | stiess | so verrichtet er immittelst die Ceremonien in seinem Homan, alhier kam ein Sieb | oder vielmehr eine Wanne | damit man den Reis[3] säubert | zu er-

[1] Siehe Bühler, *Sacred Books of the East* xiv, p. xli ff.; Caland, *Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana*, Leipzig 1903, § 14.

[2] Ebenso oder ähnlich ist die Sage von der Entstehung des Landes Kerala auch sonst oft erzählt worden. So, um noch einen älteren Autor zu nennen, von Jacobus Canter Visscher in seinen vortrefflichen Malabarischen Briefen (*Mallabaarse Brieven*, behelzende eene naukeurige Beschryving van de Kust van Mallabaar, den Aardt des Landts, de Zeden en Gewoontens der Inwoneren, en al het voornaamste dat in dit Gewest van Indië valt aan te merken. Te Leeuwarden, 1743; ins Englische übersetzt von Drury, Madras 1862), S. 1 ff.; vgl. 157 ff. 169. 385 f. Sonst vergleiche man z. B. Jonathan Duncan, *Asiatic Researches* v, 1 ff.; K. Graul, *Reise nach Ostindien* iii, 183. 226 ff.; P. Wurm, *Geschichte der indischen Religion*, S. 66 f. '— Siehe auch die folgenden Anmerkungen.

[3] Een rystwanne, *soupe* genaamt. Canter Visscher, *Mallabaarse Brieven*, S. 3. Zum Sieb vgl. meine Bemerkungen in der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* xii, 113.

scheinen | welche als er schüttelte | ging das Meer zurücke | und wie ihm dauchte | dass es nicht gnug wäre | bewegte er die Wanne noch einmahl | so ging die See noch mehr zuruck | indem ers aber zum dritten mal tuhn wolte | geschach es | dass Varrinem, der Gott des Wassers | sich in weisse Ameisen | Carreas[1] genant | veränderte | und die Wanne zu stücken biss; also bauete dann Siri Rama 108 Tempel[2] | und richtet darin 108 Steine auf | welches sind die Pagoden | denen die Indianer sonderliche Ehre erweisen | diese heben sich an dicht bey Mangalor, und erstrecken sich bis zu Ende des Vorgebirges Comoryn. Ferners soll es geschehen seyn | dass nachdem die See weggewichen | die Fischer bey Parexi Rama sich beklaget haben | dass sie sich numehr nicht ernähren könten | und er ihnen deswegen ein Mittel anweisen wolte | damit sie möchten zu leben haben. Parexi Rama war mit ihrer Klage wol zufrieden | sagte ihnen derhalben an | dass sie solten die Wacht halten über diese Tempel | und von den Einkommen leben | daher die Fischer Bramines wurden | und dass sie | um an ihr Geschlecht zu gedencken | einen Garnfadem von einem Fischernetz | am Halse solten tragen | und die Opfer in den Tempeln verrichten. Hieraus ist diese alte Gewohnheit in Vollziehung der Heyrahten entstanden | dass Bräutigam und Braut miteinander in einem leinen Kleide fischen gehen an stat eines Netzes.'

Und was sind das für Bramines, die ursprünglich, wie die Sage geht, Fischer waren? Die Antwort darauf gibt uns z. B. CANTER VISSCHER in dem ersten seiner Malabarischen Briefe (wo er ungefähr dieselbe Geschichte von dem ‚Propheten' Paroese Raman erzählt, wie BALDAEUS von Parexi Rama): Deeze Bramins van Mallabaar

---

[1] Vgl. SONNERAT, *Reise nach Ostindien und China* I, 140.

[2] Vgl. H. H. WILSON, *Mackenzie Collection* (Calcutta 1828) II, 76; *Calcutta Review* 113 (1901), p. 19. Die Zahl 108 (*aṣṭottaraśatam*) ist auch sonst sehr beliebt. So soll die Schnur, an dem das Täli hängt, aus 108 Fäden zusammengedreht sein. Sonst vergleiche man EDMUND HARDY, *Indische Religionsgeschichte* (1898), S. 98 f.; Aupapātika Sūtra, § 49, VI—VIII; GOLDSTÜCKER, *Sanskrit Dictionary*, p. 286, a, 26; BENFEY, Pantschatantra II, 224; *Indische Studien* XV, 267.

worden Namboerys[1] genaamt, en de andere verwyten hun hun visschers afkomst (S. 4). — Es sind also die Nambūris (oder Nambūdiris), bei denen wir die Sitte des Fischfangens suchen müssen. Und in der Tat: wie die Nambūris so viele altertümliche Sitten bis auf den heutigen Tag bewahrt haben,[2] so ist auch das Fischfangen als Hochzeitsbrauch bei ihnen erhalten geblieben.

Geo. F. D'Penha sagt in seinen Notes on marriage customs in the Madras Presidency (*Indian Antiquary* xxv, 144) über die Hochzeiten der Nambūri-Brahmanen: ‚One curious and inexplicable feature in the ceremony is, that the parties go through a pretence of catching fish.'

Ausführlicher stellt K. N. Chettur den Vorgang dar in seinem Aufsatze über die Nambūdri-Brahmanen in der *Calcutta Review* 113 (1901), 121 ff. Er sagt auf S. 129: ‚An interesting custom in their marriage ceremony is that of the married couple standing beside a tub of water in which small fishes are placed and capturing them by means of a cloth. The significance of this curious practice is not quite clear. Some take it as pointing to their origin from fisherman-caste while others explain it as an indication of their wish to be as fruitful as the fish.'

Nach Geo. F. D'Penha a. a. O. wird dieselbe oder doch eine ganz ähnliche Zeremonie bei den Holeyas (or agrestic slaves of Kanara) vollzogen. Der Bericht lautet: ‚The youth's party goes to the bride's on a fixed day with rice, betel, and areca nuts, and waits all night outside the hut, the groom being squatted on a mat specially made by the bride. Next morning the bride comes and sits

---

[1] *Hamboevys* gedruckt. Dies ist aber nur ein Druckfehler. Die richtige Form *Namboerys* steht z. B. auf S. 165, *Namborys* auf S. 385.

[2] Untouched by the current of modern civilisation, they have managed to keep their antique laws and customs in their pristine purity; *Calcutta Review* 113 (1901), p. 121. Über die Nambūris vergleiche man sonst z. B. Samuel Mateer, *Native Life in Travancore,* London 1883, S. 143 ff.; S. Appadorai Jyer, ‚The Nambutiris', in der *Calcutta Review* 108 (1899), 139—147. Siehe auch Caland, *Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana,* § 14. Die von Caland zitierte Quelle ist mir leider nicht zugänglich.

in front of him with a winnowing fan between them, filled with betel leaf. Those present throw rice over the heads of the couple. The ceremony lasts four days, during which it is indispensable that one of the two should continually use the mat. On the last day the couple take the mat to a river or tank holding fish, dip the mat in and catch some fish which they let go off after kissing them. A feed completes the marriage.'

Man beachte, daß die sonderbare Zeremonie den Schluß der Hochzeit bildet, und daß das Fangen der Fische mit einer Matte ausgeführt wird. Das Küssen erinnert an das Berühren des gefangenen Fisches bei PHILIPP BALDAEUS, *Beschreibung*, S. 606. Wie dieses Küssen oder Berühren aufzufassen ist, darüber kann man verschiedener Meinung sein.[1]

Da ich oben behauptet habe, daß es sich bei der von Baudhāyana vorgeschriebenen Zeremonie um ein Orakel, um einen Versuch, die Zukunft zu erforschen, handelt, so will ich das Fischorakel nicht unerwähnt lassen, von dem DE LA FLOTTE in seinen ‚Essais historiques sur l'Inde'[2] erzählt. Allerdings kommt hier ein künstlicher, kein natürlicher Fisch zur Verwendung. Wenn das Tāli umgebunden ist, sagt DE LA FLOTTE in seinem Berichte über die Hochzeiten der Rajepouts (d. h. Kṣatriyas) in Südindien, setzt sich das junge Paar auf eine Art von Thron, um sich vor allen Zuschauern sehen zu lassen. Unterdessen bringt man Opfer herbei, die für den Gott Pouléar bestimmt sind; ‚mais à toutes ces cérémonies succède bientôt un spectacle nouveau et qui amuse beaucoup toute l'assemblée. On a un poisson artificiel attaché à un fil, on le jette dans un grand vase plat rempli d'eau, et un des parens du mari le fait tourner continuellement. La nouvelle mariée, pour faire voir son

[1] Geschieht es, weil oder insofern der Fisch von glücklicher Vorbedeutung ist (siehe unten); ist es ein *mangalālambhanam*? Über das Berühren vgl. z. B. OLDENBERG, *Religion des Veda*, S. 332. 482. 499 f.

[2] *Essais historiques sur l'Inde*, précédés d'un journal de voyages et d'une description géographique de la côte de Coromandel. Paris 1769, p. 299—301. Über den Autor und sein Buch vgl. AUGUST HENNINGS, *Versuch einer ostindischen Litteraturgeschichte*, Hamburg und Kiel 1786, S. 331 ff.

adresse, prend un petit arc et une fléche, et tire sur ce poisson. Si elle le touche du premier coup, outre l'admiration et les applaudissemens qu'elle s'attire, on en augure encore bien pour le succès du mariage; si elle le manque après trois coups, c'est un mauvais présage pour l'avenir'.

Derartige Hochzeitsorakel werden auch sonst oft erwähnt. So ist, wie K. Graul (*Reise nach Ostindien* IV, 173) berichtet, bei den Velalern in Südindien der vierte Tag der Hochzeit allerlei Spielen gewidmet; man stellt z. B. ein Gefäß mit Safran-gefärbtem Wasser hin, wirft einen Ring und eine Muschel hinein und läßt der Vorbedeutung halber die Neuvermählten darnach fischen. Siehe sonst z. B. Winternitz, *Das altindische Hochzeitsrituell*, S. 38; Crooke, *The popular religion and folk-lore of Northern India* I, 104.

Ich möchte zum Schluß noch einen eigentümlichen Hochzeitsbrauch anführen, den ich im *Ausland*, Jahrg. 1861, S. 737, erwähnt finde. Leider ist die Quelle des hier abgedruckten Artikels, der die Überschrift ‚Indische Flitterwoche' trägt, nicht genannt, so daß ich also nicht in der Lage bin, genau anzugeben, in welchem Teile Indiens die geschilderten Gebräuche üblich waren oder noch üblich sind. Doch geht aus gewissen Ausdrücken, die in dem Artikel vorkommen,[1] ziemlich klar hervor, daß er sich auf irgend eine Gegend von Bengalen bezieht. — Wenn die eigentliche Hochzeitsfeier vorüber ist, heißt es in dem Artikel unter anderem, so bricht der Bräutigam mit seiner Frau und einigen Dienern nach seinem eigenen Dorfe auf. Sowohl die Braut als ihre Mutter sind in Tränen gebadet. Sobald er in seinem Hause empfangen worden ist, stellt er sich im Hof auf einen angemalten Sitz, und das Mädchen steht vor ihm auf einer Schüssel, in welcher Milch ist. Sie hält einen lebenden Fisch in ihrer rechten Hand; er streckt dann seine Hand aus und legt sie auf ihren Kopf. Sieben verheiratete Frauen gehen dann

[1] Z. B. *Bashar ghor*, ‚Brautgemach'; vgl. dazu Haughton, *Bengali Dictionary*, Spalte 1984, Zeile 8. (Nach einer gütigen Mitteilung des Herrn Dr. George A. Grierson in Camberley.)

siebenmal um sie herum, eine Art von Shunko blasend, und i[redacted] m Gehen Wasser aus einer Kanne auf die Erde gießend.

Daß mit dem lebenden Fisch, den das Mädchen in d[redacted] er rechten Hand hält, Wahrsagerei getrieben wird, ist möglich, aber [redacted] es läßt sich nichts ausmachen. Vielleicht ist der Fisch im vorliegend[redacted] en Falle nur als ein *mangala*, d. h. als ein glückverheißender, üb[redacted] el-abwehrender Gegenstand, als ein gutes Omen aufzufassen. Zum B[redacted] e-weise, daß der Fisch für den Inder ein Mangala war und noch i[redacted] st, sei Folgendes angeführt: Der Fisch begegnet unter den acht Mang[redacted] la oder ‚Glückszeichen' im Aupapātika Sūtra § 49, 1 (S. 55 in LEUMAN[redacted] NS Ausgabe; vgl. S. 6); er begegnet im Māngalyādhyāya des Agnipurā[redacted] ṇa (229, 9). Der Anblick eines Fisches gilt immer als ein gutes Om[redacted] n, z. B. wenn man sein Haus verläßt, wenn man eine Reise antr[redacted] tt: Śārngadharapaddhati 83, 242 (No. 2564); Viṣṇusmṛti 63, 33 und so[redacted] st. Nach Nandapaṇḍita zu der zuletzt angeführten Stelle ist ein [redacted] e-kochter Fisch, nach WALHOUSE, *Indian Antiquary* v, 21 a sind z[redacted] ei Fische ein gutes Omen. Günstig ist es, wenn der Bote, der [redacted] on einem Kranken zu einem Arzt gesandt wird, Fische sieht: Suśr[redacted] ta 1, 29. Das Essen von Fischen im Traume bedeutet Wohlstand u[redacted] nd Genesung von einer Krankheit: HULTZSCH, *Prolegomena zu [redacted] les Vasantarāja Śākuna nebst Textproben*, Leipzig 1879, S. 16; Suśr[redacted] ta 1, 29. Die Kolhs bringen auf ihrem Hause das Abbild eines Fisc[redacted] es an, um sich vor dem bösen Blick zu schützen: RICHARD ANDR[redacted] E, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, Stuttgart 1878, S. [redacted] 9. Pictures of fish are constantly drawn on the walls of houses as a charm against demoniacal influence: CROOKE, *Popular Religion and Folk-lore of Northern India* II, 254, vgl. I, 47.

In seiner Schilderung der Hochzeitsfeierlichkeiten in Fez er zählt Leo der Afrikaner, daß der Ehemann, gewöhnlich am siebenten Tage nach der Hochzeit, eine große Menge Fische kauft und sie durch seine Mutter oder irgend eine andere Frau auf die Füße seiner Gattin werfen läßt: id enim ex antiqua consuetudine pro bono habent auspicio (*Joannis Leonis Africani Africae Descriptio*, Lugd. Batav. 1632, p. 326).

Studien zu den 'Aṣma'ijjât.

Von

J. Barth.

Durch die Herausgabe der 'Aṣma'ijjât[1] hat sich der tiefe Kenner der arabischen Poesie, W. Ahlwardt, ein neues gewichtiges Verdienst um die Förderung ihrer Kenntnis erworben. Er hat diese Sammlung alter Gedichte durch 'Aṣma'î (st. ca. 213 d. H.) nach einer Wiener Handschrift vom J. 1250 d. H. (t), die selbst die Kopie eines Konstantinopeler Originals ist, unter Vergleichung eines Manuskripts, das ehemals dem Grafen Landberg gehörte (L), bearbeitet. Die Herausgabe war ein Wagnis und ein Opfer. Denn beide Handschriften sind von recht mäßiger Güte, und wenn auch die eine, L, nicht aus der anderen, t, geflossen ist (dies hat Nöldeke in seiner Anzeige des Werks erwiesen), so sind sie doch unbestritten nahe verwandt; so fehlt — um ein Beispiel herauszugreifen — in beiden im Ged. 74, Vs. 34^b übereinstimmend das letzte Wort. Hierdurch ist die Möglichkeit, die Fehler der einen aus der anderen zu berichtigen, von vornherein begrenzt. Daß aber die Textüberlieferung in ihnen keine besonders gute ist, erweist sowohl deren Zustand an sich, wie die Vergleichung solcher Stücke, die uns noch in anderen Sammlungen vorliegen, mit jenen Rezensionen. Wir müssen unter diesen Umständen Ahlwardt umso dankbarer sein, daß er vor den Schwierig-

[1] *Sammlungen alter arabischer Dichter. I. Elaçma'ijjât.* Herausgeg. von W. Ahlwardt. Berlin 1902.

keiten nicht zurückgeschreckt ist und in vielen Fällen auch bei unzulänglicher Überlieferung durch treffliche Konjekturen Rat geschafft hat. Es ist andererseits selbstverständlich, daß ein weiteres Studium dieser z. T. sehr schwierigen Gedichte noch eine Reihe von Verbesserungen und Aufklärungen zutage fördern muß. Solche liegen in den ausführlichen Besprechungen zweier so hervorragender Forscher wie Nöldeke[1] und de Goeje[2] vor, welche neben Ausführungen über den Charakter der Sammlung, die Echtheit der Gedichte usw. namentlich eine Anzahl vorzüglicher Textverbesserungen geben. Ihre Darlegungen werden im folgenden durchweg vorausgesetzt.

Ahlwardt hat sich, abgesehen von der Einleitung, auf die Herausgabe der Texte, Beigabe des textkritischen Apparats nebst biographischen Angaben über die Dichter beschränkt; auf eine Übersetzung, Erklärung, Inhaltsreproduktion der Gedichte, Kritik des überlieferten Zusammenhangs[3] hat er verzichtet. In all diesen Dingen muß der Leser nun sich selbst den Weg bahnen. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn der Herausgeber die geschichtlichen Anlässe der Gedichte, soweit sie sich aus deren Inhalt rekonstruieren lassen, in den Einleitungen zu den Gedichten angegeben hätte. Nur wenn der Leser so erfahren hätte, daß z. B. Ged. viii auf den Kampf der Hawâzin gegen die Ġaṭafân am يوم الغدير (bzw. يوم الصَّلْعاء), Ged. xxvi auf den يوم مُخطّط, Ged. liii auf die Schlacht bei الغُرُوق, Ged. ii auf den يومُ أُباغ, Ged. lxiii auf den يوم الشقيقة sich bezieht, könnte er sich unter Zuhilfenahme der alten prosaischen Erzählungen in den bekannten Quellen leichter, als es jetzt der Fall ist, durch den dunklen Zusammenhang solcher wichtiger Gedichte hindurchfinden, welche, wenn auch nicht gleichalterige, so doch alte Zeugnisse für jene Vorgänge sind. Zwei Quellen mit prosaischen Darstellungen dieser alten Schlachttage, den

[1] *ZDMG.* 57, 203—213.

[2] *Gött. Gel. Anzeigen*, 1903, Nr. 3, S. 245—251.

[3] Nur vereinzelt macht er eine Bemerkung dieser Art, wie zu 14, 12.

'Iqd al-farîd,[1] Bd. III, 48—90, und Ibn al-Athîr, I, 367 ff., in welchen mehrfach sogar Gedichte unserer Sammlung sich ganz oder teilweise finden, hat AHLW. nicht benützt. Im folgenden ist daher im gegebenen Fall auf sie hingewiesen. — Die Angabe von Zitaten einzelner Verse bei anderen Autoren hat AHLW., sofern sie keine Varianten enthalten, absichtlich unterlassen. Wenn auch bei mehrfach bezeugten Stellen die jetzt üblich gewordene Anführung aller erreichbaren Zitate keinen besonderen Nutzen stiftet und gewiß eingeschränkt werden dürfte, so ist doch bei Versen, die, wie hier, nur in der Überlieferung zweier mäßiger Kodizes vorliegen, ihre anderweitige Bezeugung wichtiger; daher sind unten einige Ergänzungen dieser Art, sowie solche von erklärenden Scholien der 'Amâli'l Qâlî zu den seltenen Worten in Ged. XLVIII u. dgl. m. angefügt.

Natürlich ist ein kleinerer Teil der hier von Aṣma'î gesammelten Gedichte[2] ganz oder bruchstückweise schon anderweitig überliefert. So Ged. X, XV, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV, XL, LIX, LX, LXIII. — Ged. LXV liegt seit der Herausgabe der 'Aṣm. nun auch im Dîwân des Mutalammis selbst vor. — Andererseits bietet die Sammlung z. B. von Ḫufâf b. Nudba, einem Verwandten der Ḫansâ, nicht weniger als fünf neue Gedichte. Manchmal hat die Sammlung nur kleine Bruchstücke von Gedichten, die anderweitig vollständiger vorliegen; z. B. gibt LVI nur 4 Verse des Gedichtes, das in Ṭarafas Dîwân 13 Verse hat, LIX nur 4 Verse aus Imrlq. Dîw. Ged. LI, das dort 10 Verse umfaßt. — Die Gedichte gehören zumeist dem letzten Jahrhundert vor oder dem ersten Jahrhundert nach der Hiǵra an und bieten in ihren einzelnen Vertretern den verschiedenartigen Inhalt, den sonst die altarabische Poesie behandelt: Kriegsereignisse, Klaglieder um Gestorbene, Natur-, Kamel-, Rosseschilderungen, seltener Lob edler Großen, glücklicherweise nur vereinzelt ein

[1] Ich zitiere immer die Ausgabe vom J. 1305 d. H.

[2] Auf den Anhang S. 75 ff., die Gedichte mit sprachlichen Raritäten aus anderer Quelle, wird hier nicht eingegangen.

solches Wortgeklingel mit seltenen Ausdrücken bei magerem Inhalt wie das Reǵez-Gedicht LVIII.

Die Gedichte enthalten durchweg Lücken oder Unordnung in der Überlieferung zumeist beides. Im folgenden soll bei einer Anzahl der Gedichte auf deren Anlaß, Hauptinhalt und, soweit sie aus der Überlieferung erkennbar erscheint, ursprünglichere Versordnung die Aufmerksamkeit gelenkt und textkritische Bemerkungen angeschlossen werden. Bei der Lückenhaftigkeit und Dunkelheit, dem Fehlen notwendiger Verbindungsteile der Gedichte müssen solche Untersuchungen sich von vornherein darauf beschränken, einen Teil der Schwierigkeiten zu heben, von denen noch reichlich genug ungelöst bleiben.

I. Der ǵu'fitische Dichter (15) spricht mit Stolz davon, daß er in seiner Armut den aufrechten kriegerischen Sinn bewahrt hat (14). Seine engere Familie ernährt die Mutter armselig, hält aber ihre Rosse hoch und wert (4—13), während sein weiterer Stamm (عشيرتى Vs. 1) selbst die Rosse verkauft, um ihre Mutter zu mästen (2). Diese pflegen miteinander Rat (1) und streichen nachdenklich die Bärte, um dann zu sagen: Schließet Frieden (16ª). Wäre nur der Dichter bei dieser Beratung gewesen (16ᵇ); er ist immer für fröhlichen Kampf (14). — Zu 4—13 ist Vs. 19 zu ziehen, der mit seinem femininen Subjekt die Rosse meint und zwischen 18 und 20 stört. — Vs. 16 gehört zu Vs. 1—3 und ist Kommentar zu 1ᵇ. — Auch Vs. 7 ist zu 2—4 zu stellen: (7) ‚Sie (jener unkriegerische Verwandtenstamm) ziehen dahin mit ihren Schilden auf der Schulter (sie haben die Rosse weggegeben Vs. 2), während meinen Schild ein kräftiger Renner dahinträgt'. Zu بصيرة ‚Schild, Panzer' (7), wie Abu 'Obeida richtig erklärt, vgl. als Beleg بِصارٌ IHisch. 615, 1. Der Vers wird bei Ǵauh. zitiert; dort erklären 'Aṣma'î und Abu 'Amr das Wort mit ‚Blut', an uns. Stelle mit ‚Blutwehr' (ثَأْرٌ). Das ist aber deutlich gegen den Wortsinn. Die Variante حملوا gehört nach Ǵauh. dem Abû 'Obeida an.

II. Das Fragment bezieht sich auf die Schlacht bei عين أُباغ, in welcher der Lachmide al-Mundir b. Mâ'al-Samâ, von dem Gassâniden al-Ḥâriṯ al-A'raǵ besiegt, fiel; IAth. I, 398—400; Iqd III, 89.

Daß es hierzu gehört, ergibt sich aus zwei weiteren Versen, die IAth. hat (sonst findet sich dort noch Vs. 6):

كَمْ تَرَكْنا بالعَيْن عين أَبـــاغٍ من ملوكٍ وسُوقةٍ أَكْفـــــاء
أَمْطَرَتْهم سَحائبُ الموت تُتْرَى إنَّ فى الموتِ راحةَ الأَشْقِياء

III. Der Dichter, vom Stamm Ġanî b. A'ṣur (27), nennt als seine Zugehörigen die قتيبة (Vs. 28). Ein solcher Klan wird sonst m. W. nicht genannt; wohl aber ein ضبينة بن غُنْمٍ (s. WÜSTENF. Reg. D 11, eine Reihe von Stellen s. Jâqût VI, 249). Das ist vermutlich hier einzusetzen. — Vs. 26ª. Lies تُحْمَى, in ᵇ يُحْمَى; ‚es sind für mich (zu meinem Schutze) Leute unwillig (dulden nicht), daß ich erniedrigt werde'. In ᵇ ist bei der jetzigen Stellung des Verses مُناوِئُنا zu lesen: ‚aber nicht ist unser Gegner (gegen uns) zornig'. (Seltsam ist das حَمِىَ ذَنْبًا). Das überlieferte مُناوِئُها wäre dagegen gut, wenn Vs. 27 vor 26 gehört, so daß ها sich auf أَعْصُر bezöge; damit würde auch sonst der Zusammenhang gebessert. — Vs. 27. Lies وترانِى مَن ‚und du kannst von mir (das) sehen, daß der, den ich von (der Antastung) ihrer Ehre zurückhalte, auch davon absteht'. Das jetzige فى ist nicht konstruierbar. — Vs. 34ᵇ. Vermutlich تَخْشَى zu lesen: ‚wie durstige Kamele, die das Holz in den Händen der sie Zurücktreibenden fürchten'.

V. Vs. 5. Lies مَعِينٍ ‚Quellort'.

VI. Vs. 1. Lies مُورُهُ ‚sein Staub'.

VII. Über den Dichter 'Asmâ' b. Ḫâriġa al-Fazârî vgl. weiteres in den Noten zu Quṭâmî III (S. 8). — Text und Versfolge des Gedichtes sind erheblich gestört. — Vs. 4ᵇ. Lies عَتْبًا: ‚dann will ich ihr noch mehr Zorn (gegen mich) zu ihrem (bisherigen) Zorn beibringen'. — Vs. 9. Lies والحَقِّ; ‚Tochter derer, die ihrem Propheten und der Wahrheit an den Stätten der Sorge (Kampfplätzen) geholfen haben'. Die Geliebte ist Medinenserin. — Vs. 10 gehört nicht hierher; denn Vs. 11 schließt an 9 an, und 10 enthält etwas ganz Fremdes. Er paßt dagegen gut hinter Vs. 6 (‚warum erinnert sie mich nicht an die Nächte von al-Ḫibb), (10) als der zu Ġaṭafân gehörige

Stamm[1] sich auf einer hohen, harten Stätte von عِزَّة [nach L; s. Nöldeke] niedergelassen hatte?'

Vs. 11, an 9 anschließend, schildert die Medinenser weiter: ‚Sie gewährten jedem Stamm, der im Unglauben verblieb, zwei Märkte, einen für Lanzenstoß und einen für Schwerthieb'. — Lies بَذَلُوا und vgl. zum Bilde Quṭâmî 29, 96: يُقِمْ سُوقَ الطِعانِ لها تِجارُ. Hier ist بَذَلَ سُوقًا für das sonstige أَقامَ eingetreten; die Waren, die man auf dem ‚Markte' des Kampfes abgibt, sind Hiebe und Stöße. — Vs. 12. Das Objekt ما شاء in [b] würde eines Regens in [a] entbehren. Lies تُحَضَّرَ; ‚bis sich die anderen von ihnen (von den Ungläubigen, näml. die, welche nicht gegen uns kämpften) ansäßig machten da wo sie wollten, am Meer oder Landwegen' (d. h. in fremde Gebiete flüchteten).

Von Vs. 18 bis Schluß, dem Kernstück, schildert der Dichter, wie er einen armen Gast erst abgewiesen, dann aber, nachdem jener demütiger geworden, ihm für seine Familie ein Kamel geschlachtet hat. — Vs. 19. Lies أَنْ ‚er nennt schon das Reichtum, daß er den nötigsten Bedarf erlangt hat' [sonst wäre يَدَعُ nötig]. — Vs. 21 ff. ist der jähe Übergang, vor allem das unmotivierte فَ unverständlich. Entweder fehlen hier Verse, welche den Anfang der Abweisung des Bettlers enthielten, oder es sind vielleicht Vs. 26, 27 vor 21 zu stellen, mit denen er den Bettler anredet: (26) ‚Glaubst du, daß wir zu denen gehören, bei denen du herumgehen (betteln) kannst, und hast du uns wegen unserer Sicherheit und reichlichen Bodenertrags ausgewählt, (27) ohne uns zu kennen oder (mit uns) verwandt zu sein? Wieso denn, da dein Stamm doch nicht der meinige ist?'

Nach dieser oder einer anderen Einleitung der Abweisung vermute ich als Sinn der Verse 21 ff. mit anderer Vokalisierung als bei Ahlw.: (21) ‚Es hat aber deinen Eifer (etwas bei mir zu erlangen) das (Nominativ) in die Irre geführt, was ich mit dem

[1] Nämlich die Fazâra, der Stamm des Dichters selbst. — Man darf nicht in Vs. 10 والحَيّ mit de Goeje lesen (und den Vers hinter 9 belassen), als wäre die Geliebte ‚Tochter des Ġaṭafân-Stamms'; denn sie ist nach Vs. 9 Medinenserin.

getan habe, das ich von der Jugend bis zum Alter gesammelt hatte' (näml. daß ich es immer weggeschenkt habe). Lies فأضلّ فجعلتُ .. اخترشتُ .. جَمَعْتُ in Vs. 22 سَعْيَكَ ما صَنَعْتُ بما جَمَّعْتُ.

(22) ‚Habe ich doch das Beste, was ich erworben und von Beute gesammelt hatte, gemacht zur . . . Beute [anderer]?'[1]

(23) ([a] dunkel); [b] ‚nun aber bin ich mit äußerstem Hunger behaftet'[2] (lies مُنْبِيتُ); (24) ‚da nichts mehr (in unserem Besitz) ist als Schwerter, mit denen wir zuschlagen (lies نَعْصًا) und unsere Sättel und die Reittiere der Reiter'.

(25) ‚So wende dich doch an die Besitzer großer Herden; es fürchten den Schaden durch dich (meine) im Pferche lagernden Kamele'.

VIII. Das Triumphgedicht bezieht sich auf den Sieg des Doreid b. al-Ṣimma mit Hawâzinkriegern über verschiedene Ġaṭafânstämme, an denen er den Tod seines Bruders 'Abdullah [bei الذنائب, s. Aṣm. 24 = Ham. 377] rächte; vgl. Vs. 3. Dieser Rachetag heißt nach Agh. 9, 13 f. يومُ الغُدَيْر, nach Iqd III, 61 und Jâqût III, 414 يومُ الصَّلْعاء. Unter den unterlegenen Stämmen befanden sich die 'Abs, die B. Bedr (Vss. bei Jâq. a. a. O.), die Murra (Vs. 9), Ašǧa' (10), Ṯa'laba [b. Sa'd b. Ḏubjân, 11] von Ġaṭafân. — Vs. 4 ist wohl ironisches Wortspiel: ‚Für diesen Tag seid Ihr Fazâra, d. h. junge Leoparde, benannt, so haltet denn mutig stand!' — Vs. 5 gehört zu 8—11, in denen, wie in 5, in dritter Person von den Feinden gesprochen wird, während sie in 4. 6. 7 mit ‚Ihr' angeredet sind. — Vor Vs. 16 ist natürlich der Vers ثمنّيتنى الخ aus Ḥiz. III, 166 (s. die Varr.) notwendig, weil sonst der Angeredete nicht bezeichnet wäre.

X. Das Gedicht ist außer im Dîw. Imrlq. und in S noch angeführt Ja'qûbî I, 249, Agh. VIII, 69, IAth. I, 379, woraus erst sein Inhalt verständlich wird.

---

[1] جعلتُ fordert noch ein zweites Objekt, das hier fehlt. Ob إلى نُهْب es ersetzen soll, ist dunkel, wie die Überlieferung überhaupt an dieser Stelle.

[2] Daß der Dichter sich selbst als dürftig hinstellt, zeigt Vs. 24 ‚da nichts mehr vorhanden ist als . . . und unsere Sättel'.

XI. Vs. 5 wird Tahḏîb 576, 1 zitiert in der von Nöldeke (z. T. nach Mucht.) verbesserten Lesung الليلُ .. الصُبْحُ. Sinn: ‚Was schickt (in ihm) der Morgen für einen (herrlichen) Wegziehenden hinaus und was für einen bringt der Abend (in ihm) heim!‘ S. Tebr. zu Tahḏ. — Vs. 11. Die Überlieferung kann nicht richtig sein; denn wenn der Betrauerte fern war, konnte er den Gästen nicht helfen. Auch wird von ihm sonst nicht in der zweiten Person gesprochen. Es ist daher die La. der ʾAmâlî oder die der Mucht. (s. beides in den Varr.) die richtigere. — Vs. 22. Druckfehler für لِيَبْكِكَ. — Für سَمْعٌ muß ein Wort für ‚Hilfsbedürftiger‘ dagestanden haben; vgl. die Parallelen in ᵇ. Das عانٍ des M und Q (Varr.) ist sinngemäß.

XII. — Vs. 9ᵇ. Statt لِلْمُعْدِمات ist entw. لِلْمَكْرُماتِ des Q, Ḥiz. oder ein Synonym dazu einzusetzen: ‚edle Verdienste erwerbend‘. Geht die La. der Handschrift auf ein Derivat von عظم zurück? [Den Druckfehler statt مُعَوَّدٌ und die Änderung مُلَقًى hat de Goeje richtiggestellt.]

XIV. — Vs. 1. Statt ودُونَنا lies ودُونَها, wie in 2ᵃ, das parallel ist. — Vs. 2. De Goeje hat فِفِراعُ ‚die Hohen von . . .‘ (mit beiden Hdschrr.) gefordert mit Recht; denn فعَمَّقُها entspricht als Gegensatz. — Vs. 7. جَنُوبٍ wäre kein Attribut des Kamels. Lies جَنِيبٍ ‚leicht lenkbar, gehorsam‘; Ġauh.: وكلّ طائعٍ مُنْقادٍ جنيبٌ. — Vs. 15. Lies mit L اذا آتْلَأَبَّ ورِجْلُه; ein تَلَأَّبَ ist nicht bekannt. — In ᵇ lies ولَحاقِها; vgl. Zoh. 1, 22, das Prtcp. Huḏ. 92, 37: ‚Sein Bein zeigt beim Lauf und Eilen eine Krümmung‘ (ein Vorzug beim Pferde).

XV. Das Gedicht findet sich auch Ḥam. 73—75; dort ist aber als Verfasser عمرو بن معديكرب الزُبَيْدِىّ genannt. Von unseren 10 Versen hat Ḥam. nur 7 in folgender Ordnung: 3. 4. 5. 7. 9. 8. 10. Die Zurückführung des Gedichtes auf Doreid kann irrtümlich durch Vs. 6 (der in Ḥam. fehlt) veranlaßt sein, wornach der Dichter dem Roß der ‚beiden Söhne Doreids‘ die Sehne durchschnitten hat. — Vs. 7 ist هارشَتْ schon von Nöldeke hergestellt.

XIX. Vs. 1. Statt بَكَيْتُ lies بَلِيتُ ‚ich bin zerrieben, alt, aber doch noch am Leben‘; vgl. 2ᵃ. — Vs. 7ᵃ. Lies المَقاذِعُ ‚ich vermeide

häßliche Reden'. Das gehört zu den Vorzügen des arabischen Helden; vgl. Ḥam. 700, 1, Ḥansâ² 263, 1, IQut., Kit. al-ši'r 62, 9—10; er hört nicht einmal Obszönitäten und Schmähungen an, 'Aṣma'ijjât 12, 21; 61, 19, IQut. a. a. O. — 7ᵇ. Hinter dem von de Goeje hergestellten وأَتْرُكُ lies ما هَوِيتُ.

XX. Vs. 1. Lies بُرِئْتُ mit 'Ai.; denn ربا ist intransitiv. — Vs. 5 stört an seiner jetzigen Stelle; er gehört hinter 17. — Auch Vs. 14 gehört mit 16—17. 5 näher zusammen.

XXIV. Vs. 2. Lies جِوارَها mit Agh. Druck (ix, 4. 6). — Die Lesarten im Druck des Agh. weichen von den in Ahlw.'s Varianten allein gegebenen des Berliner Agh.-Manuskripts nicht selten zum Vorteil ab. Ich führe sie im folgenden als ‚Agh. D.' an. — 2ª. Agh. D. وبانت wie Aṣm. — Vs. 21ᵇ. Agh. D. اشقر اللون مزبد. — Vs. 22. Das واعلم in Ahlw.'s Varianten steht ja im Text; er wollte wohl in diesen وَيَعْلَمُ der Ḥam., 'Ai., Ḥiz. aufnehmen und dies mit Recht; vgl. die dritte Person in dem parallelen وَآسَى in ª. — Vs. 24ᵇ. Lies wohl تُدارِكَتُها.

XXVI ist von Mâlik b. Nuwaira auf den Sieg der Tamîm (Jarbû') über die B. Scheibân bei مُخَطِّط oder, wie die Schlacht auch genannt wird, bei غُبَيط المَدَرة (s. Var. zu 20) gedichtet. Ahlw. hat einige Verse aus Jâqût iv, 443, iii, 870, i, 554 benützt. Es sind aber für den Inhalt des Gedichts noch Iqd iii, 69 und IAth. i, 447—9 wichtig, wo sich zwei von einander unabhängige Berichte über die Schlacht finden; einer bei Bekrî 714 ist mit dem in IAth. von gleicher Quelle. Iqd hat auch 10 Verse unseres Gedichts, u. zw. in folgender Ordnung: 1. 4. 11. 12. 13. 14. 20. 21. 9. 26. — IAth. enthält 3 Verse, die in unserem Gedichte fehlen, aber gleiches Metrum und Reim haben. — Die angreifenden B. Scheibân wurden von بسطام بن قيس und الحَوْفَزان geführt; sie mußten fliehen, ihr Führer Bisṭâm wurde gefangen und kaufte sich um sehr hohen Preis los; der Sohn des al-Haufazân, Šarîk, wurde getötet (s. zu Vs. 26, der im Diwân verderbt ist).

Aus Vs. 1 folgt, daß Mâlik b. Nuwaira beim Kampfe nicht anwesend war, in diesem Punkte also die Erzählung bei IAth. 447,

4 v. u. irrig ist. — Vs. 2. Fleischer zu Jaqût 443 hat بنَقْر in بنَقْد geändert, wohl = ausgewählte, d. i. zuverlässige Rede; vgl. Agh. III, 23, 22 جودةُ نَقْدِه للشِعْر. — In b scheint لمّا لَقِيتُه von Jâqût richtiger: ‚Es brachte mir zuverlässige Kunde, als ich ihn traf, Razîn'. Der Inhalt dieser Kunde ist in Vs. 4 ff. gegeben: ‚über die Söhne eines Stammes von den Mâlik [b. Hanẓala; s. IAth.] und ʿAmr b. Jarbû', die standgehalten und ausgeharrt haben usw.' — Vs. 3 stört also den notwendigen Zusammenhang von 2 und 4 und ist hier fremd. — Zu Vs. 5 ist zu bemerken: Den B. Mâlik hatten die B. Scheibân beim ersten Überfall ihre Kamele weggeraubt (IAth. 447, 7 v. u.), aber bei Ġabîṭ besiegten die Scheibân jene und entrissen ihnen wieder die Herden (das., Z. 2 v. u.). Liest man nicht ضِرابٌ, was wahrscheinlicher, mit Jâq. (‚es brachte ihnen ein Kämpfen ihre Kamele wieder') für ضِنانًا, so ist وُرِّدَ zu vokalisieren. — Vs. 8. سنام ist eine Örtlichkeit, auf die die Feinde losgezogen sind; es ist mit السهام in Vs. 10 identisch; eine von beiden Stellen hat eine Verderbnis. ‚(Sie kamen) drei Nacht(reisen) von Sanâm (Sihâm) entfernt (auf dieses zu, so schnell), als wären sie eilige Sendlinge, ohne sich aufzuhalten oder mit Speisevorrat zu versehen.' — Vs. 9. Lies بما يَحْدُثُ mit L und Iqd. — Hinter 9 hat Iqd Vs. 26, der sehr gut dahin paßt. Er ist im Dîwân verderbt; بِسُطام wäre nach dem Dîw. einer der zwei Söhne des حوفزان, während in Wahrheit بسطام ein ابن قيس ist und mit jenem nichts zu tun hat. Ferner heißt der Führer الحَوْفزان mit Artikel (Vs. 11), nicht حوفزان, wie hier im Text. Es ist daher mit Iqd zu lesen:

وقد كانَ لِٱبنِ الحَوْفزانِ لَو ٱنْتَهَى
شَرِيكٌ وبسطامٍ عن الشَرِّ مَقْعَدُ

Šarîk ist der Sohn al-Haufaẓâns, der in der Schlacht fiel (Iqd, IAth.). Man sieht, wie leicht durch b ein Schreiber zu dem falschen لِٱبْنَىْ in a kommen konnte. Der Inhalt des Verses: ‚Šarîk und Bisṭâm (der gefangen wurde) hätten in Ruhe fern vom Unglück sitzen können' (wenn sie nicht den frivolen Angriff unternommen hätten), ist in der Tat dem von Vs. 9 nächst verwandt. — 10 f.

Aswad riet ihnen vom Angriff ab; sie kehrten sich aber nicht daran und (11) al-Haufaẓân reizte sie noch an. — V. 11. Iqd gut: تَكَتَّبُو ‚sammelt, scharet euch!' — In ᵇ lies جَرِّدوا ‚detachieret eine Abteilung (جريدة) gegen sie!' So auch Iqd. — Vs. 12. Lies مع الصبح (Iqd). — Vs. 13. Iqd falsch دارت. — 14. Iqd: اذا طعنت فرسانها, was طُعِنَتْ zu vokalisieren, ‚die, wenn ihre Reiter durchbohrt werden, nicht flieht'. Die La. des Dîwâns ist aber gut. — Vs. 18 gehört direkt hinter 16, dessen بِسُمْرٍ Subjekt zu يَقَعْنَ sind (vgl. استّة 18ᵇ); Vs. 17 konnte ursprünglich nicht dazwischenstehen. — Vs. 20. Iqd, wie Jâqût, ببطن الغبيط, das wohl das Richtige ist. — 21. Iqd in ᵃ بحجل فوقه (trivialer als Dîwân), in ᵇ مكبولُ اليدَيْن. — Drei Verse bei IAth. 448, die im Dîwân fehlen, erweisen sich durch ihre konkreten Angaben als echt. Sie tadeln den عتّاب بن مَيّة darum, weil er den von ihm gefangenen قيس بن بسطام sich hat loskaufen lassen, während dieser den Tamîm früher so Hartes angetan hat.

XXVII. Kleines Weinlied. — Zwischen Vs. 1 und 2 fehlt etwas, worin ein Femininwort für Wein eingeführt war und worauf das femin. منها Vs. 2 und مَشْرُوبةٍ Vs. 4 zurückgeht.[1] — Vs. 4 ist wegen des letzteren قائلكِ und عَنْكِ zu lesen.

XXVIII. Statt ابن مهدىّ nennt TA (s. v. فرطح) als Autor den ابن احمر البجلىّ, dagegen unter فلطح einen رجل من بلحارث بن كعب. — Vs. 3. Auch TA hat an beiden eben genannten Stellen عزين wie t.

XXIX. Vs. 7ᵇ. Statt خَيْرٌ انارا (وَلاحَ) lies mit L خَيْطٌ. Vgl. Sure 2, 183, wo es die Streifen der Dämmerung bezeichnet.

XXX. Vs. 5. Druckfehler für لَعالِ.

XXXII. — Vs. 2. Lies حَسَبِى. — Vs. 4ᵇ. Für تَشْرِيحَ lies بِشَرِيحِ ‚(daß ich freigebig bin) mit der Fleischportion meines Pfeils'. Darauf weist das بسريح des L.

XXXIV. Vs. 17ᵇ. Es ist wohl يُقْتَفَرُ mit Abu'l 'Abbâs in Ḥiz. 1, 95 u. zu lesen, weil das Aktiv ‚folgen' bedeutet.

XXXVII. Von den 4 Versen dieses Gedichtchens des Ta'abbaṭa šarran sind Vs. 1. 2. 3 vom Tahḏîb 274 zitiert und können

---

[1] زِقّ Vs. 1 ist Masc.; vgl. auch كان 1ᵇ.

hiernach einige fehlerhafte Überlieferungen in Vs. 1 verbessert werden. — Vs. 1ª lies كَشَقٍّ; in 1ᵇ lies نِطافُ مَخاصِرُ. Außer ضَوْحَيْهِ wird auch ضَوْجَيْهِ überliefert (Tebr. zu Tahḏ.). Übers.: ‚So manchen Bergeinschnitt, gleich einem Stück Kleid, dessen Weg beschwerlich und dessen Ansammlung an beiden Seiten kaltes Regenwasser war.' — Vs. 2. Tahḏ. hat wie TA من نِجاء und in ᵇ جُبارٌ, das Tebr. mit سَيْلٌ erklärt. Übersetze: ‚In welchem von den Sommerwolken weiße (Lachen) waren, welche ein Bach stehen machte, in dem die harten Steine dröhnen, (3) in ihn drang ich ein' usw.

XXXVIII ist nach einem siegreichen Kampfe der Suleim gegen die jemenischen B. Zubeid b. al-Ḥârit (Vs. 7) gedichtet, an welchem der Dichter selbst vornean mitkämpfte (16), wie er auch noch weitere Mitkämpfer mit Namen nennt (18—20). Es sind übrigens nur sechs Mann von den Jemeniern gefallen (24). Der Zug der Suleimiten zu ihnen hatte 27 Tage gedauert (9). — Vs. 6. Lies الكَرَادِسَا ‚die muskelstarken (Kamele)'. Vgl. Quṭâmî 21, 13, Aḫṭal 16, 2: ‚fleischbedeckte (Knochen)'; an unserer Stelle von den Kamelen selbst. — Vs. 14. Lies نُكَرِّهَا ‚treiben wir sie zurück'; vgl. das ‚wir' in 15. — Vs. 21. Lies عَوَائِسا ‚nach Fraß herumstreichende' von عاسَ. — Vs. 22. Lies فلا تَرَى, von welchem dann لابِسا regiert ist; sonst würde das Subjekt fehlen. Statt فى المضاعَف, das zur Not erträglich ist, wäre لِلْمضاعف natürlicher; فى könnte fehlerhaft aus ه wiederholt sein.

XXXIX. Vs. 6. Lies وأَوَّى, das intransitiv wie die 1. Konjugation ist (M, Qam. bei Lane).

XL. Das Gedichtchen findet sich außer bei IQot., K. al-ši'r 445 f. und Agh. 3, 1. 3 noch Tab. II, 815, 1—3 (die Vss. 1—3), woselbst in den Noten noch weitere Zitate angeführt sind. — Vs. 4ᵇ. Lies mit IQot., IHiš. فلا يُنْقَضُ; das folgt auch aus Agh. 3, S. 4, Z. 3 vgl. mit Z. 4 = S. 10, Z. 9 vgl. mit 10. — Zu dem Vers in den Varianten vgl. jetzt de Goeje zu IQot., ši'r 446, 3 und Anm. *a*.

XLI. Vs. 6ᵇ. Lies لِنَنْتَفِعا ‚sie kam aber nach dem Schlafe nicht (in Wirklichkeit), damit wir (d. h. ich, vgl. ª) Nutzen (Freude, Genuß an ihr) hätten'.

XLII. Das Gedicht, das trotz gleichen Verfassers und Metrums keinen erkennbaren Zusammenhang mit Ged. 41 aufweist, ist sehr schadhaft überliefert (es fängt mit ‚und' an, die Subjekte der Verse wechseln jählings). Es behandelt einen Rachekampf des Stamms des Dichters, der Hamdân, (12) gegen die B. Ḫaifân (3); in dem Zusatzvers bei L (nach Vs. 19; s. Varr.) sind die Ḫaṯ'am das Ziel des Zuges. Auch die B. Zubeid und ihre Verbündeten (3) sind unter den Feinden; demnach sind mit den Sa'd (12) wohl die Sa'd al-'ašîra von Maḏḥiǵ gemeint (vgl. WÜSTENF. 7, 12 mit 15). — Den Anfang der Schilderung des Zugs[1] bilden wohl die zwei Verse, die nur bei L und hier am Schlusse des Gedichts sich finden. — In Vs. 1 sind die Kamele als Subjekt vorausgesetzt (vgl. خَدَمُ الارساغِ), ohne daß sie in ihm sonst erwähnt wären. Das hier fehlende Subjekt steht in Vs. 2, der vermutlich vor 1 gehört. Der Anfang dieser Schilderung dürfte also folgender sein: (Zusatzverse L nach 11) ‚Und wir haben die Reiter hingeführt vom Höhenland Ḫimjar'š, bis wir ganz Ḫaṯ'am traten' usw.

(3) ‚Indem wir auf die B. Ḫaifân losgingen (ihr Blut ist Heilung [für uns]) und auf die, denen Zubeid nahesteht und die es geschart hat.'

Die Schilderung der Reittiere beim Zug ist in 4. 5. 9[2]—14 enthalten. Dazu gehört auch Vs. 6. 7: ‚Wir zogen[3] dem Knecht wegen seines (bisherigen) schlechten Führens der Kamele den Schuh aus, damit er sich an den ebenen Boden halte; (7) man hatte ihm einen Hügel in Aussicht gestellt (wohin er ziehen sollte), und er marschierte auf ihn zu, gelangte aber erst zu ihm, als er den Morgen aufgehen sah'. — Für عُقْبَةً lies غُغْيَةً ‚Anhöhe' (= زُبْيَةً); denn es muß hier ein Ziel der Wanderung stehen. — Mit dieser Partie gehören Vs. 2. 1. 8 zusammen, die die Misèren der wandernden Kamele schildern:

---

[1] Dieser braucht nicht den Anfang des ganzen Gedichtes gebildet zu haben.

[2] Die 3. Pers. Plur. fem. in طَلَعْنَ (9), ebenso in den Vss. 12—14 geht auf die Rosse (جِيَاد) (Vs. 4. 5); dagegen gehört Vs. 8 nicht hierzu; s. sogleich.

[3] Lies mit NÖLDEKE وَنَخْلَعُ, wie AZeid.

(2) ‚Wenn ein Kamel stille steht, wird sein Sattel aufgehängt, wenn es aber den Schritt über die Ermüdung hinaus fortsetzt,[1] wird es (am Huf) schwer verletzt, (1) und es bekommt Hinken (lies سِقاطًا) von zahlreichen Steinchen (des Wegs), wenn der Riemen an den Fußfesseln einmal (mit den Schuhen) zerrissen ist.' (Statt نِعالًا [welches ohnehin nicht zu كثيرة paßte] lies نِقالًا als Plur. von نَقْل.)

(8)[2] ‚Und sie (die Steinchen) machen an seinen Fersen reichliches Blut fließen,[3] so daß die Zehen seiner Füße (von Blut) strömen.'

Vs. 5. Statt المقزّعا lies المُقَزَّعا ‚den flinken' (= السريع الخفيف).

XLVI. Als Verfasserin wird im Tahḏîb 42, 6 سَلْمَى الجُهَنِيّةُ, nicht سُعْدَى genannt. — Vs. 14 wird daselbst zitiert; desgleichen (anonym) bei Tebrîzî zu Ḥam. 49 M.: ‚Er geht an die Wasser hinunter als auskundschaftender Teil und Vortrab, wie die Ḳaṭavögel, wenn der Schatten kurz ist' (am Mittag).

XLVIII. — Vs. 1 ff. Wenn رَيْحانة, gemäß der Überlieferung, die Schwester des Dichters ist, die von al-Ṣimma, dem Vater Doreids, entführt wurde, so muß hinter Vs. 3 Weiteres gefolgt sein und gehören hierzu u. a. die Vss. 27. 28 unseres Gedichts, wie dies im Agh. XIV, 33 auch der Fall ist. Freilich der erklärende Vers im Agh. سَباها الصِمّة الجُشَمِيّ غَصْبًا الخ ist für die Situation zu lehrhaft und wohl Gelehrtenfabrikat.[4] — Vs. 4. In dem schwierigen Vers lies vielleicht بِعَيْبِها: ‚So mancher Zwietrachtsäende an Salmâs Seite, der ihre Fehler immer wiederholt, ist bei mir ein Fürsprecher (für sie).' Das في جنب ist freilich zweifelhaft. — 4/5. Mit diesen isolierten Versen über سَلْمَى, die sich unvermittelt an die über رَيْحانة anfügen, gehören die Vss. 29—37 zusammen, die von der Geliebten handeln;

---

[1] إبْقاء Mfḍḍl. 2, 5, wie auch das Schol. der Edit. Constant. dort erklärt. Vgl. auch المُبْقِيات من الخيل ‚the horses whose running continues after the running of other horses has ceased' (Lane nach M, Qam., TA).

[2] Wegen des femininen Subjekts ist der Vers fälschlich zu 9 gestellt worden.

[3] Vgl. دامِي الأظَلّ ‚blutend an der inneren Klaue', vom Reitkamel, 61, 11.

[4] Schon eine Randglosse Ḥiz. III, 462 unt. beanstandet den Vers.

vgl. مَهْرِي Vs. 37. — Vs. 12, mit dem neuen Geliebtennamen أُمامةُ, ist notwendige Voraussetzung zu Vs. 21 und gehört direkt vor ihn. — Vs. 18 lies أَرَنَّ ‚schreit er' (so schon DE GOEJE 247).

XLIX. Qeis b. al-Ḫaṭîm soll nach Agh. 2, 168, 20 das Gedicht erst einige Zeit nach den blutigen Vorgängen, die sich an die Person Mâliks b. al-'Aglân knüpften, gedichtet haben. Aus den Vss. 20—27 würde man das nicht entnehmen können. — Vs. 3. Wohl يَسُوءُها الخُلَفُ ‚es tut ihr weh, Versprechungen nicht einzuhalten'. — Vs. 4. Die Varianten aus Agh., die AHLW. gibt, liegen in der Druckausgabe nicht so vor. Agh. II, 168 hat قصد فلا عبلة; II, 172 und 177 قصد فلا جثلة. An beiden Stellen dann ولا قضف, wie der Dîwân. — Vs. 8. Druckfehler für خُوطُ. — Vs. 22. Das Suffix in هامَهُمْ geht auf الاعداء von Vs. 20; daher gehört Vs. 22 unmittelbar hinter 20. An Vs. 22 schließt dann Vs. 27 unmittelbar an; das Feminin in بها und اختلجت Vs. 27 geht auf das Schwert (22ª), das auch in 22ᵇ feminin behandelt ist. ‚Es folgt den Spuren des Schwerts, wenn es herausgezogen wird, heißes Blut'. Hinter Vs. 26 hat 27 keine Beziehung. Vs. 20. 22. 27 gehören zusammen.

L. — Vs. 17. 18 ist Tahḏîb 485 zitiert, wo fälschlich تركتهم steht.

LI. Vs. 13ª. Lies غِشاشٍ ‚schnell (erlangte) Beute'. 13ᵇ. مَنْجاة ist in diesem Gebrauch nicht bekannt; nach sonstigem Sprachgebrauch wäre مِنْجاء (wie مِرْقال 'Alq. 1, 14 u. s.) zu erwarten.

LII. Vs. 9ᵇ und 10ᵇ sind entweder Dublette oder einer von beiden ist Korruptel; derselbe Vergleich kann nicht zweimal unmittelbar aufeinander gefolgt sein. Vs. 10ᵇ: ‚ein Gewölk, wie zusammengescharte Strauße'; vgl. مَوْسِف 14ᵇ. Was sollte aber المعلّق 9ᵇ? — Vs. 11 lies وَسْطَه mit t. Ich verstehe: ‚Es ist, als ob in ihm (dem Gewölk) Kameltreiber und Begleiter wären und Kamelinen, die eben geworfen haben' (näml. die Gebilde der Wolken).

LIII. Das Gedicht bezieht sich auf die Schlacht bei الغُرُوق[1] (s. Vs. 10) zwischen den tamîmitischen B. Sa'd b. Zeidmanât, die mit

[1] Bei Ḥaǵar nach dem Neǵd zu; s. IChordadhbeh 152; Hamdânî 138, 7; Jâqût III, 887, 3.

dem König von Ḥaǵar, Mu'âwija b. al-Ḥârit, verbündet waren,[1] und den B. 'Abs. Sie soll nach IAthîr und Jâqût a. a. O. siegreich für die 'Abs geendigt haben; daher rühmt sich ihrer auch der 'Absit 'Antara (Dîw. 26, 3) mit den Worten: ونحن منعنا بالفروق نساءنا usw. Nach Iqd aber wären die B. 'Abs den angreifenden Tamîmiten ausgewichen und entkommen. Hierzu stimmt es, daß in unserem Gedicht der tamîmitische Dichter Vs. 10 sich mit eben denselben Worten: ونحن مَنَعْنا بالفروقِ نِساءَنا, wie sein Gegner, der Taten seines Stammes rühmt. Nach unserem Gedicht ist es indes zu einem harten Kampfe vom Morgen bis zum Abend gekommen (Vs. 16. 18ff.), wobei die 'Abs harte Verluste, wie den gefallenen Buǵeir und den gefangenen Firâs, zu beklagen hatten, Vs. 26. 27; unser Dichter spricht infolge davon mit hohem Stolz vom Ruhme seines Stammes (30 ff.). Aber er muß selbst zugeben, daß auch die Feinde sich rühmen, ‚Reiter weggeführt zu haben' (35), und er lobt Gott als den, der Wunden wieder heilt' (37); demnach hatte sein Stamm auch, vielleicht im Beginn der Schlacht, schwere Verluste zu beklagen. So ist es verständlich, daß die Erzählungen über den Ausgang des ‚Tags' differieren.

Die Ordnung der Verse ist hinter Vs. 9. widersinnig verwirrt; es müssen aufeinander folgen: Vs. 9. 11. 10. 12. 14. — Vs. 12 ist die direkte Fortsetzung von 10, Vs. 14 die von 12. Also:

(9) ‚Sind die Nachrichten über uns zu den Leuten Ma'ribs hingelangt, wie sie zu denen von al-Dabâ und al-Ḫawarnaq gekommen sind?

(11) Es werden sie (die Nachrichten) die weißgelben und dunklen (nach and. ‚weißen') Kamele zu den beiden Teilen Ma'adds hingelangen lassen, zu denen in Tihâma[2] und denen in Irâq (lies تُبَلِّغُها),

(10) daß wir bei al-Farûq unsere Frauen geschützt haben usw.,

(12) und daß wir standgehalten an einem Orte, wo kein Weilen ist[3] und das große glänzende Heer trafen,

---

[1] IAth. I, 433; 'Iqd III, 56.

[2] Außer nach Jemen, Omân und der Gegend von Hira (Vs. 10).

[3] Lies mit Nöldeke تَائِهٌ. — Vgl. Mfḍḍl. 7, 24.

(14) nämlich die Ḥums[1] (Tapferen), als sie zu uns mit ihrer Schar kamen, an dem Morgen, als wir ihnen mit dunklem, mächtigem Heere entgegentraten.'

In Vs. 16 muß statt ضَمِنّا عليهم ein Verbum wie ‚zerschmettern' gestanden haben; vermutlich قَصَمْنا[2] oder ein Synonym: ‚Wir zersprengten ihnen ihre beiden Seiten mit heftigem Stoß, so daß sie sich entschlossen, auseinanderzugehen.' — Vs. 21. Lies عِنانَه: ‚und (jedes Roß), welches im Lauf seinen überhängenden Zügel ganz anspannte'.

LV. Das Gedicht ist recht verderbt überliefert; das ist umso bedauerlicher, als es einen Kampf behandelt, von dem sonst nichts überliefert zu sein scheint. Vom Stamm des Dichters, den 'Abdul-Qeis, werden als Kämpfende die بنو حُبَيّ (nach dem Kod. L حبىّ) genannt Vs. 7. 32, nach der Lesart des 'Ainî zu Vs. 32 die بنو لُكَيْز. Ihre Gegner, die unterlegen sind, sind die لُجَيْم von Bekr b. Wâ'il (38). Wegen der Verwandtschaft (38) beider Rabî'aparteien kommt zuletzt bei den Siegern die Milde zum Durchbruch (38[b]) nach der Lesart تُذُكِّرتِ الأياصِرُ والحُعوقُ, die DE GOEJE eingesetzt hat. — Die Schlacht hat bei einem Platze ذو طُرَيْف stattgefunden (10). Die andere Ortsangabe in Vs. 6 lautet in den Handschriften بطن اتاك (t), بذ اتاك (L), sodaß das اثال, das AHLW. im Text hat, sehr unsicher ist. (Dieser Vs. 6 ist außerdem zweifelhaft, weil er des notwendigen Nachsatzes zu لَوْ entbehrt und Vs. 7 die wirkliche Einleitung zu dem aktuellen Ereignis gibt; er muß, wenn er echt ist, ursprünglich einen anderen Platz gehabt haben). — Der Führer der Luġeim, der sie ‚gesammelt und geführt' hat, war Ta'laba b. Sajr (18); er fiel in der Schlacht (34), ebenso wie ein Ḥârit̲, der als الوضّاح, der Glänzende, bezeichnet ist (31). Auf Seiten der 'Abdul-Qeis, die anfangs stark in Not gewesen waren (8. 9), ist ‚ein edler Jüngling von reinem Ursprung' als gefallen erwähnt (33).

---

[1] Statt مِنَ الخَمْس lies من الحُمْس. Die 'Abs werden auch Agh. x, 41, 12 القَوْمُ الحُمْس genannt.

[2] Vgl. Tab. II, 23. 4. 2 قَصَمَ عَدُوَّك الجبّار.

Vs. 21ᵇ wollten Nöldeke und de Goeje in كُلِّ ما, de Goeje noch تَذُوقُ ändern: ‚als ob das Schlagen auf die Scheitelsitze alles war, woran sie Geschmack hatten' (de G.). Aber ما kann ja nicht adjektivisches Relativwort, wie الذى, hinter einem Substantiv sein.[1] Die Prosa würde in unserem Falle nur eine Genitivverbindung كلّ ما kennen. In كلّ steckt ein Korruptel für einen Elativ; es ist etwa أَحْلَى ما تَذُوقُ od. dgl. zu lesen [aus احـ konnte leicht ﻛ werden]: ‚wir fanden von den Lanzen, daß das Schlagen auf die Scheitel das Süßeste war, was sie kosteten'. — Vs. 22. Lies mit L وجاوَزْنا ‚wir entgingen dem Tod durch (unsere) nicht beschädigten Lanzen' usw. — 32ᵇ. Lies mit 'Ai. سيفٌ ذليقُ, wie Mfḍḍl. 16, 45; vgl. das ذُلُوق in Kod. t. — Vs. 35. Besser وأَفْلَتَنا ابنُ, wie in den Parallelen Imrlq. 7, 3 = Ja'qûbî 1, 249, 3; Ḥuṭ. 4, 3 (s. dort die Verbesserung) u. a.

LVII. In der Qaṣide wird nach alten Mustern die Kamelin in einem ausgeführten Bilde mit dem Wildstier, der nächtlich umherirrt und morgens von Jagdhunden verfolgt wird, verglichen. — Vs. 16. Das Bild von der Katze an der Seite der Kamelin, worüber Nöldeke, *Fünf Mo'allaqât*, II, 34 gehandelt hat, zielt hier, wie Nr. 50, 4, deutlich auf bunte Farben der Haut der Kamelin selbst; daher تهاويلَ هِرّ. So auch Mfḍḍl. 35, 7 (كأنّ بدَقّها ... أَجْلادَ هِرّ). Hiernach werden manche anderen, an sich nicht deutlichen Stellen zu erklären sein: Kâmil 491, 8 (Verwundung durch einen Schakal), Aus b. Ḥ. 12, 16 = Kml. 492, 7; s. Nöldeke a. a. O. Ich vermute, daß es sich auf die Striemen vom Schlage der Peitsche bezieht.[2] — Vs. 28 gehört hinter 22, den er direkt fortsetzt. — Vs. 39. Das منها hat sein Beziehungswort in ضارياتها Vs. 36 und kann nicht durch die fremden Nomina in Vs. 37. 38 davon getrennt sein; 39 gehört hinter 36.

LVIII. Dies Reǵezgedicht schwelgt, wie andere seiner Art, in seltenen Worten und Wendungen. Die 'Amâli'l Qâlî, die Ahlwardt für die Textvarianten zitiert, geben auch erklärende Glossen zum Gedicht, von denen ich einige unter dem Siegel Q(âlî) nach den

---

[1] Hinter dem indeterminierten كلّ könnte ein Relativwort auch nicht stehen.

[2] Bei 'Ant. 21, 35, Hâšimy. II 114 bezeichnet es aber die Schnelligkeit.

Berliner Kodizes[1] hier einfüge. — Zu Vs. 4 bemerkt Q: دالِفٌ الذى ودنى له اذا يقارب الخَطْوَ فى مشيه والشيخ يَدْلِفُ دَلِيفًا من الكبر قُوربت خُطاه. — Statt دُنِّىَ würde ich دُنِّى vorschlagen, welches ‚schwach sein' (ضَعُفَ) bedeutet (IHiš. 613, 2; Quṭâmî 16, 17, wo noch ein weiterer Belegvers im Schol. steht); das له ist aber auffällig. — Vs. 7. Q: والاعزله موضعٌ. — In dem Vers zwischen 8 und 9 (in den Varr.) lies ارتبعنا, wie Q hat [bei AHLW. Druckfehler]. — — Zu البجعله in diesem Vers bemerkt Q: ارض لبنى عامر بن صعصعة. — Vs. 9. Q: والجُنْعُدِلَة الغليظة الجافية. — Vs. 10. Einleuchtender als die Lesart des Dîwâns ist die von Q; in Pq: وأنا فى ضُرَّابِ قِيلانِ القُلَهْ (ähnlich in den anderen Kodd., s. die Varr.) ‚und ich unter denen war, die das Schlagholz des Spielhölzchens schlugen'. Schol. Q: والقيلانُ جَمْعُ قالٍ والقالُ والمِقْلاءُ العودُ الذى يُضرَب به القلة. — Vs. 11. Q: والنهبلة الهَرِمة. — Vs. 13. Lies باللَّوْمِ mit Q; مضغة scheint spöttisch ‚Mundwerk' zu bedeuten; ‚und ein Mundwerk, das freigebig mit Tadeln ist'. — Vs. 21. Lies wohl (mit Q) فى الإناء الثَّمِلة oder mit Pq: فى الهِناء ‚wie in flüßigem Pech (bzw. im Gefäß) die Wolle zerweicht wird' [die zum Einschmieren des krätzigen Kamels dient]; Schol. Q: والثملة بقيّة الهناء فى الاناء. — Nach Vs. 21 ist der Vers aus Q (s. Varr.) zu ergänzen, weil er das unentbehrliche Objekt von علمتِ bildet. Ich vermute, daß zu lesen ist: أَعَرَضْتُ عن حفيلهم أن احفلهْ. Der Sinn von 18 ff. wäre dann: (18) ‚Hast du erfahren, du Gemeine, Unwissende, (19) daß, (was solche betrifft), deren Ruf befleckt und beschmutzt ist, (21) so wie die Schmierwolle im Pech zerweicht (befleckt) wird, (20) in (فى mit Q) jedem stinkenden Wasser und in Bodensatz,[2] (21[a] in Q) daß ich mich von deren Schar abwende und mich nicht um sie kümmere' (so حَفَلَ mit acc. der Person; Ma'n b. 'Aus 7, 6; bzw. nach der La. احفلهْ ‚daß ich sie nicht (um mich) sammle'. — Vs. 24. ليط wird durch Q bestätigt; das Schol. erklärt: وليطُ كلِّ شئ قِشْره واللون ايضًا. — Vs. 29[a] (Zusatzvers in Q, s. Varr.). Übers.: ‚und strecke ich zu Boden die

[1] Pq konnte ich, weil es in anderer Benützung war, nur kurz einsehen.

[2] Vs. 20 gehört hinter 21; das فى كلّ ماء آجن ist Fortsetzung von فى الاناء, bzw. von فى الهِناء, das hier härter wäre.

fetthöckerige, milchreiche (Kamelin für meine Gäste)?' Schol. Q: والبائكة السمينة العظيمة السنام. — Vs. 33. Lies البَعَلَهْ (so Q) als Plural eines باعِلٌ. — Vs. 37. — Schol. Q: الرعلة القطعة من اللحم. — Vs. 39 lies:

وَهَلْ عَلِمَتْ بَيْنَنا إلّا وَلَهْ شَرْبَةٌ من غَيْرِنا او أَكْلَهْ[1]

‚Hast du unter uns (einen) gefunden, der nicht Mittrinker oder Mitesser von andern als wir (d. h. von Gästen) gehabt hätte?'

LX. Bei IAth. 1, 394 f. findet sich Vs. 1. 2 und zwischen beiden:

قَرِّبا مربط النعامة مِنّـــــي شابَ رَأْسِي وأَنْكَرَتْنِي رِجالِي

In Vs. 1 ist رِجالِ, in Vs. 3 قتيلا schon von Nöldeke hergestellt.

LXI. Vs. 3 ist Tahḏîb 583, 5 zitiert in der Lesung كُمُلَقًى عِقالِ. 'Iqâl und Sâlim sind nach Tebr. z. St. zwei Männer, die umgekommen sind. — 3 b ist eine übliche Wunschformel, daß der Angeredete nicht das gleiche böse Schicksal haben möge; vgl. den Parallelvers Tahḏîb a. a. O. — Vs. 11. 18 sind zusammen Tahḏîb 108 u., der Vs. 18 auch 204, 2 zitiert. Vs. 18 lies darnach: ومَنْ لا يَنُلْ ‚wer nicht herschenkt, bis er seine Bedürfnisse ausgefüllt hat, wird seine Wünsche nicht gering finden'. — Vs. 6. Für das konjizierte فَلَتٍ wird فَلْتَةٍ zu lesen sein; ‚plötzlich'. — Vs. 26. Lies mit L ضافِي السَبِيبِ; vgl. Mutammim bei Nöldeke, *Beiträge* 139, 21; Huḏ. 266, 20; Ḥansâ' 264, 4 u. a.

LXIII. Das Gedicht findet sich auch IAthir 1, 461 (Vs. 1—10) bei Erzählung des Schlachttags يومُ الشقيقة, an welchem eben Bisṭâm fiel. — Vs. 4. Lies mit H رَحْلِها (IA. hat بَطْنِها) und in b تُعارِضُها, wie die Feminine تَخُبُّ usw. 3 b beweisen. — Für مرتبة, das unsicher ist, hat IAth. unwahrscheinlich مُرَتَّبة. — Vs. 5. IAth.: جوانبه. — In Vs. 9 hat IAth. جليل, in Vs. 8 جبينه, beides von Nöldeke nach anderen Zeugen hergestellt.

LXIV ist recht mangelhaft überliefert. Der Hauptteil hinter dem Nasîb von Vs. 8 ab handelt davon, daß der Dichter einen Bock

[1] Oder وأَكْلَهْ mit 'Amâlî Kod. Par. — Die Vokalisation شَرْبَةٌ أَكْلَهْ hat Pq richtig, dagegen ist das الاوله offenbar schon den Abschreibern der Berl. Kodd. des 'Amâlî unverständlich gewesen.

aus der Herde des Königs al-Nuʿmân getötet und seinen hungrigen Leuten zu essen gegeben hat; er will die Strafe dafür durch Schmeicheleien abwenden. — Vs. 8 und namentlich 9 sind ohne vorherige Nennung des Königs nicht gut denkbar. Vs. 18 hat demnach vor 9, vielleicht vor 8 seinen Platz. — In Vs. 8 b ist ذا جَلالٍ وذا كَرَمٍ zu lesen: ‚Welcher maʿadditische König würde wohl einen vornehmen und edlen Knecht strafen?‘ (daß aber, wie die überlieferte Lesart besagt, ein edler König einen Knecht überhaupt straft, wäre doch nicht unerhört). — Vs. 11 ist an dieser Stelle auszuscheiden; denn das بَصُرْتُ به Vs. 12 geht auf den Bock (9. 10), während Vs. 11 ein anderes Subjekt hat. — Vs. 12 dürfte zu lesen sein:

بَصُرْتُ به يَوْمًا وقد كادَ صَحْبَتِـــى مِنَ الجُوعِ أَلَّا يَبْلُغُوا الرَجْمَ مِلْحَوْمِ[1]

‚Ich sah ihn (den Bock) eines Tages, als meine Genossen vor Hunger nahe daran waren, nicht nach al-Raǵm wegen (ihres) Heißhungers hinzugelangen.‘ — Vs. 21. 22 bezieht sich natürlich auf den Bock. Demnach erzählt Vs. 20 einen damaligen Schwur des Dichters, daß er ihn nicht entkommen lassen werde: ‚Möge ich die Gewänder des Hasses anziehen müssen, wenn er heil heimkehrt, und nicht lasse ich ihn entwischen, es wäre denn, daß ich selbst nach al-Raǵm (Vs. 12) hingeschleppt werde‘ (lies mit NÖLDEKE, DE GOEJE لَبِسْتُ . . أُجَرَّ). — Vs. 23 a muß vom Zerteilen des Bocks handeln (vgl. 23 b. 24); der Text ist aber stark entstellt. — Vs. 13 ist vom Kochen desselben die Rede, wie auch Vs. 16; der Anfang dazu aber, von dem das ـهِ in beiden Versen regiert ist, fehlt jetzt.

LXV. Vs. 16. Wie P, M hat der inzwischen erschienene Dîwân des Mutalammis 1, 15, ed. VOLLERS, und ist gewiß so zu lesen.

LXVI. Das Gedicht ist von Vs. 9 ab trümmerhaft und der Text nicht in Ordnung. Vs. 4—6 gehört vor den Vs. 1, in welchem mit هما الإبلان der Vs. 4 schon vorausgesetzt wird. — Vs. 8 a lies عَمَدْتُ, in b muß statt الخواتِما ein Plural für ‚Schimpf, Fleck‘ (parallel mit الذَّمّ in a) gestanden haben.

[1] Auf dieses Wort führt die Überlieferung in beiden Handschriften. Das doppelte مِن ist etwas störend; leichter wäre والوَخَمْ oder لِلوَخَمْ.

LXVII. LXVIII.[1] Im Iqd III, 91 f. wird Ged. LXVII, 1 zusammen mit LXVIII, 1—4. 10. 12. 5. 13. 7. 9 zitiert, u. zw. als zusammengehörig. Dies unterstützt die Überlieferung im Kod. L, welcher ebenfalls beide als ein Gedicht gibt. Aber LXVII, Vs. 2, der bei Iqd fehlt, paßt in den Zusammenhang nicht; denn es ist darin eine Frau angeredet (أَقْدِمِى, تَبَيَّنِى), wovon sonst hier nirgends die Rede ist. Der Vers müßte, wenn echt, zu einem sonst verlorenen Teil des Gedichts gehört haben. Der Verfasser wird im Iqd allgemein التغلبى genannt. — Dort wird das Gedicht von 'Abû 'Obeida im Namen des 'Amr b. al-'Alâ angeführt, der aus ihm bewies, daß bei der Schlacht von Ḏû Qâr außer den B. al-'Igl und Šeibân auch die B. Jaškur und Verbündete der Bekr teilgenommen hätten. Demnach bezieht sich das Gedicht auf die Schlacht bei Ḏû Qâr, die auch geradezu يومُ ذات العُجَرِم genannt wird (Iqd III, 90, M), welcher Name hier in LXVII, 1 erscheint.

Das Gedicht ist von Vs. 3 ab ein هِجاء gegen einen Gegner, der auf einem Roß aus der Schlacht geflohen ist (11—14), nachdem er beim Heranrücken der arabischen Scharen, der Murra, Muḥallim, Jaškur, Lahâzim, Ḏuhl, von Angst gepackt war (3 ff.). Das Stück, zu dem LXVII, 1; LXVIII, 1. 2 enger gehörte, ist jetzt verloren. — In Vs. 3 und 5 ist für سمعتُ zu lesen سمعتَ; es ist hier im Vordersatz derselbe angeredet wie Vs. 11. 14 im Nachsatz. — Vs. 11 gehört vor 14 (daher auch das ف Vs. 14). Vs. 10 ist mit Iqd hinter 4 zu setzen; sein maskuliner Plural ist mit الخيل Vs. 9, das dort Femininum sing. nach sich hat, nicht verträglich. — In Vs. 9 ist m. E. zu lesen تَضْبِرُ فى الضَّبابِ, weil das Verbum nicht transitiv ist. Der Hauptteil hat folgenden Gang:

(3) ‚Als du den Ruf der Murra sich erheben hörtest und der zwei Söhne Rabî'as im dunkeln Staub (4) und die Muḥallim usw., (10) die vor der Schlacht nicht ausweichen' (يصدفون mit Nöldeke);

[1] Nöldeke hat *ZDMG.* 57, 205 nachgewiesen, daß die Verse LXVIII, 1. 3. 4. 11 auch in 'Antaras Mo'allaqa, in deren verschiedenen Rezensionen in verschiedenem Umfang überliefert werden; das Verhältnis zwischen beiden Gedichten ist dunkel; hier beschäftigt uns nur die Komposition, die unser Dîwânüberlieferer hatte.

dann 5 ff., dann (mit Iqd) Vs. 12: ‚und als die Söhne der Umm al-Ruwâ' (Iqd: Ruqâ') laut riefen[1] und heraneilten, (13)[2] indem sie in eisernen Panzern einhergingen usw., (11) da rettete dich die Stute der zwei Söhne Ḥalâms, bis du dem Tode mit den zwei Söhnen (oder ‚durch die . . .) Ḥidjams entgingst, (14) sodaß du ihren Speeren entrannst, nachdem deine Seele bei [عند mit NÖLDEKE, DE GOEJE] dem Kampfplatz in Erregung gewesen war.' — Wie weit freilich einzelne Teile ursprünglich unserem Dichter oder nach NÖLDEKES Hinweis 'Antara angehören, ist unbekannt.

Zum Schluß seien noch die Varianten im Iqd a. a. O. angeführt (die Versfolge s. oben): LXVII, 1 lautet:

ولقد رايت اخاك عمرا مـــرة يقضى وصبعيه بذات العجرم.

LXVIII, 1. فى غمرة. — 2. سرب تساقط فى; hievon ist فى notwendig. — 3[a] دعاء; [b] واتى. — 4. ومحلم. — 7[b]. ابنا قَشْعَمٍ. — 9[a]. والخيل من تحت العجاج. — 10. بوجوههم . . لا يصرفون. — 12. ودعت بنو امّ الرقاع. — 13[b]. العرين (wie NÖLDEKE konjizierte) [doch kommt auch غَرِيف ‚Dickicht des Löwen' vor 'Urwa b'l Ward 2, 6; IHišâm 538, 11, wo أُسْدُ غَرِيفٍ zu lesen; im allgemeinen Gebrauch Imrlq. 46, 15].

LXXVI. — Vs. 7. Auch Tebr. zur Ḥam. 6, M und 131, Z. 11 zitiert den Vers, beide Male hat er, wie S, P مُداوَزَةٌ, was gewiß richtig ist. Selbst in den Scholien unserer Handschrift geht die Erklärung مُعالَجَة wohl darauf zurück. — V. 1 wird oft zitiert (bei Ḥaġġâġs erster Rede in Kûfa). — Vs. 6 bei Ġauh. unt. دَرى. — 11 bei Tebr. zu Ḥam. 474, 3; aber alle ohne Varianten.

Möchten die vorstehenden Untersuchungen Einiges zum Verständnis der wertvollen, aber vielfach dunkeln, alten Gedichte beitragen, durch deren mühevolle und sachkundige Herausgabe AHLWARDT sich von neuem den Dank aller Freunde der altarabischen Dichtung gesichert hat.

---

[1] Lies mit Iqd ودَعَتْ بَنُو امّ الرقاع.

[2] Der Vers paßt ebenso gut hier, wo ihn unser Dîwân, als hinter 5, wo ihn Iqd hat.

Anzeige.

Rhys Davids, T. W., *Buddhist India. (The Story of the Nations Series.)* xv und 332 S. London, 1903, T. Fisher Unwin.

Dies ist ein so frisch und flott geschriebenes Buch, daß man seine wahre Freude daran hat. Man mag in manchen Beziehungen mit dem Verfasser nicht übereinstimmen, man mag manches unrichtig, manches einseitig in dem Buche finden — aber jedermann muß herzlich froh sein, daß dieses Buch geschrieben worden ist. Vor allem bietet es etwas durchaus Neues, es behandelt die schwierigsten Probleme der indischen Geschichte von ganz neuen Gesichtspunkten. War man bisher gewohnt, die indische Kulturentwicklung unter dem Gesichtswinkel der Sanskritliteratur und vom Standpunkt der Brahmanen zu betrachten, so entrollt uns der Verfasser hier ein Bild altindischen Lebens, wie es sich in der buddhistischen und jainistischen Pali- und Prakritliteratur, sowie in den ältesten Prakritinschriften und den Kunstdenkmälern der Buddhisten und Jainas widerspiegelt. Er zeigt uns auch, daß nicht die Brahmanen und Theologen alle wertvolle Geistesarbeit in Indien getan haben, sondern daß auch die Kṣatriyas einen sehr wesentlichen Anteil daran hatten. Er berührt sich hier mit R. Garbe, der unlängst erklärt hat, ‚daß die größten geistigen Taten oder vielmehr fast alle Taten von menschheitlicher Bedeutung in Indien von Männern der Kriegerkaste vollbracht worden sind' (*Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, Berlin 1903, S. 30). Auch der alte, so oft wiederholte Irrtum, daß den Indern der histo-

rische Sinn ganz fehle und es daher keine Geschichtsschreibung von Indien geben könne,[1] wird von Rhys Davids mit Recht beiseite geworfen. Nicht an historischen Daten fehlt es, sondern an den Mitteln und dem nötigen Interesse der Berufenen, um die Daten, die in unedierten Manuskripten und unerforscht unter der Erde liegenden Denkmälern vergraben liegen, auszunützen. Der Verfasser selbst zeigt uns, wie sich schon mit Hilfe der bereits bekannten buddhistischen Literatur und der bisher ausgegrabenen Kunstdenkmäler ein gut Stück indischer Geschichte rekonstruieren läßt.

Er schildert uns in den sechs ersten Kapiteln die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse um die Zeit des Buddha. Wir finden hier überraschende Aufschlüsse über die oligarchisch regierten Republiken, die es neben den Königreichen im 6. Jahrhundert v. Chr. in Nordindien gegeben hat. Manches Überraschende bietet auch die Darstellung des Dorf- und Stadtlebens, von dem die buddhistischen Texte ein so ganz anderes Bild geben, als uns die brahmanischen Ritual- und Gesetzbücher ahnen lassen. Die Kastenverhältnisse, insbesondere das Verhältnis zwischen Brahmanen und Kriegern, erscheinen ebenfalls hier in ganz neuem Lichte. Wir sehen, daß die ungeheuere Übermacht der Brahmanen, wie wir sie uns etwa nach dem Šatapathabrāhmaṇa oder nach Manus Gesetzbuch vorzustellen pflegen, nicht so ganz der Wirklichkeit entsprach, sondern zum großen Teil nur ein brahmanisches Ideal war. Wird doch in buddhistischen Jātakas der Brahmane geradezu als ‚ein Mann von niedriger Geburt' (hīnajacco) bezeichnet! Auch in den Jainatexten gelten die Brahmanen durchaus als unter den Kṣatriyas stehend. (S. 60 fg.) Und daß die Kastengliederung, sowohl was den Übergang von einer Kaste in die andere, als auch Zwischenheiraten zwischen den Kasten betrifft, durchaus nicht dem brahmanischen

[1] So sagt noch A. A. Macdonell (*A History of Sanskrit Literature*, London 1900, p. 10): "History is the one weak spot in Indian literature. It is, in fact, non-existent (sic!). The total lack of the historical sense is so characteristic, that the whole course of Sanskrit literature is darkened by the shadow of this defect", etc.

Ideal entsprach, zeigen die S. 56 ff. aus den Jātakas angeführten Tatsachen.

Die beiden folgenden Kapitel VII und VIII handeln von dem Alter und dem Gebrauche der Schrift in Indien. Der Verfasser steht auf dem meiner Ansicht nach einzig richtigen Standpunkt, daß die Nichterwähnung von geschriebenen Büchern in der älteren buddhistischen Literatur beweist, daß die Schrift damals, obwohl längst bekannt, für literarische Zwecke nicht benützt worden ist — "It is one of those rare cases where negative evidence, the absence of the mention of something where the mention of it would be reasonably expected, is good evidence" (S. 110) — und daß wir diese für uns merkwürdige Tatsache zu erklären und nicht wegzuerklären haben. Im folgenden Kapitel beschäftigt sich RHYS DAVIDS mit der Geschichte der indischen Sprachen und der vielumstrittenen Frage nach dem Verhältnis zwischen Sanskrit, Pali und Prakrit. Er legt — ähnlich wie R. OTTO FRANKE in seinem Buch ‚Pāli und Sanskrit', (Straßburg 1902) — großes Gewicht auf die Tatsache, daß alle unsere alten Inschriften in Pali und Prakrit, und nur jüngere Inschriften in Sanskrit geschrieben sind, und kommt zu dem Schlusse, daß ein dem Pali nahe stehender Dialekt zur Zeit der Entstehung und der Blüte des Buddhismus in Indien gesprochen wurde, während Sanskrit erst im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. die literarische lingua franca für ganz Indien geworden sei. Mehr als ein Jahrtausend hindurch soll das Sanskrit nur in den Priesterschulen gesprochen worden sein, bis auf einmal die ‚tote' Sprache die lebende verdrängte — "Then, linguistically speaking, death reigned supreme. The living language was completely overshadowed by the artificial substitute. The changeling had taken the place of the rightful heir. The parasite had overgrown and smothered the living tree from which it drew its sustenance, from which it had derived its birth" (S. 138). Die ‚tote', die ‚künstliche' Sprache, der ‚Wechselbalg', der ‚Parasit' ist — das Sanskrit. Ich muß gestehen, daß mir in diesem Urteil über das Sanskrit doch etwas Voreingenommenheit des großen Paliforschers zu stecken scheint. Die Sprache, in der die Aszeten

und Wanderlehrer der verschiedenen Sekten zur Zeit des Buddha sich unterhielten, kann — meint Rhys Davids — nicht Sanskrit gewesen sein, denn ‚klassisches Sanskrit' existierte noch nicht, und die Sprache der Brāhmaṇas — "was neither sufficiently known outside the widely scattered schools of the brahmins, nor of a nature to lend itself easily to such discussions. The very last thing one would say of it would be to call it a conversational idiom" (S. 147). Ich kann auch diesem Satz nicht zustimmen. Man mag über den Inhalt der Brāhmaṇas denken, wie man will; aber die Sprache derselben, die ja auch die Sprache der Upaniṣads ist, ist eine so schöne, einfache Prosa, daß sie mir auch zur Konversation recht gut geeignet scheint. Gerade die Dialoge der Upaniṣads, die sich ja in ihren Gedanken so vielfach mit denen der buddhistischen und jainistischen Texte berühren, machen es mir wahrscheinlich, daß im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. die Büßer, Einsiedler und Wandermönche der verschiedenen Sekten sich in der Sprache unterhielten, in der Yājñavalkya sich mit Uddālaka Āruṇi auseinandersetzt, und in der Pravāhana Jaivali den Švetaketu belehrt. Erst diejenigen Lehrer, die sich über die Kreise der Priester und Krieger hinaus direkt an das Volk wandten, wie Gotama Buddha und Mahāvīra, werden sich der Volkssprachen bedient haben. Denn eine Volkssprache war das Sanskrit zur Zeit des Buddha gewiß nicht. Aber es war weder damals, noch später eine ‚tote' Sprache. Man kann das Sanskrit eine ‚Hochsprache', eine ‚Standessprache', eine ‚Literatursprache' nennen, aber eine ‚tote' Sprache ist es noch heute nicht, ebensowenig wie es eine ‚künstliche' Sprache (nach Art des Volapük etwa) ist. Es muß auch zu allen Zeiten — wie es zur Zeit Patañjali's gewiß der Fall war — weit über die Kreise der Priesterschulen hinaus verstanden worden sein. Ich unterschätze durchaus nicht das Gewicht der inschriftlichen Tatsachen, wie sie namentlich Franke in dem genannten Buch so übersichtlich zusammengestellt, und auf die auch schon Bühler (*Epigraphia Indica* 1, p. 5) hingewiesen hat. Aber andererseits kann ich mir z. B. nicht denken, daß die volkstümlichen Epen — und Volksepen waren Mahābhārata und Rāmāyaṇa

gewiß — in einer ‚toten' Sprache gedichtet worden und Eigentum weiter, wenn auch vielleicht nicht aller Volkskreise geworden sein sollen. Und doch müssen die Epen gerade innerhalb des Jahrtausends, das zwischen der vedischen und der nachchristlichen klassischen Literatur liegt, entstanden und volkstümlich geworden sein, und für die Annahme, daß sie ursprünglich in Prakrit gedichtet worden seien, liegen — wie JACOBI (*ZDMG.*, 48, 407 ff.) dargetan hat — doch keinerlei Anhaltspunkte vor. So wie aber die heiligen Bücher der Buddhisten und Jainas in Pali und Pakrit abgefaßt waren, so bedienten sich auch die ältesten Inschriften, die zum größten Teil buddhistisch und jainistisch sind, der Volkssprachen. Sie stammen ja auch vielfach von Leuten aus dem Volke — man denke nur an die zahlreichen von Kaufleuten[1] und namentlich auch von Frauen gemachten Stiftungen, über welche so viele alte Inschriften berichten — oder sie wenden sich, wie Ašoka's Edikte, an alle Klassen des Volkes. Selbst die Schenkungsurkunde des der brahmanischen Religion angehörigen Königs Šivaskandavarman wendet sich ausdrücklich nicht bloß an die hohen Beamten, sondern auch an Bauern und Hirten ("freeholders of various villages, herdsmen, cowherds, foresters" etc.).[2] Man wird also doch wol den inschriftlichen Tatsachen anders gerecht werden müssen, als dadurch, daß man die ganze indische Literaturgeschichte auf den Kopf stellt. Und dahin müßte es kommen, wenn man das Sanskrit vom 6. vorchristlichen bis zum 4. nachchristlichen Jahrhundert für ‚tot' erklärt. Doch ist die Entwicklungsgeschichte der arischen Sprachen in Indien noch keineswegs aufgehellt, und wir müssen dem Verfasser dafür dankbar sein, daß er diese Probleme kühn in Angriff genommen und sie der Lösung näher zu bringen versucht hat.

Daß die Kapitel X und XI, welche sich mit der Paliliteratur und insbesondere mit dem Jātakabuch beschäftigen, wertvolle Beiträge zur indischen Literaturgeschichte enthalten, dafür bürgt schon der Name des Verfassers. In den beiden nächsten Kapiteln skizziert

[1] Sogar Arbeiter (kamika) und Handwerker werden oft genannt. Cf. *Epigraphia Indica* II, (1894), p. 94. [2] *Epigraphia Indica* I, (1892), p. 7 f.

Rhys Davids die religionsgeschichtliche Entwicklung Altindiens von jener niedrigsten Schicht des ‚animistischen' Volksglaubens, wie er sich von der brahmanischen Religion schon im Atharvaveda und im Epos abhebt, und von dem uns, wie der Verfasser zeigt, buddhistische Texte und Denkmäler manch wichtige Zeugnisse erhalten haben, bis zu jenen Entwicklungsphasen, die uns in der brahmanischen Literatur und in den Upaniṣads vorliegen. Die letzten Kapitel endlich geben einen kurzen Abriß der politischen Geschichte des buddhistischen Indiens unter Candragupta, Ašoka und Kaniṣka. Was uns die Indika des Griechen Megasthenes, was die singhalesischen Chroniken, die der Verfasser mit Recht gegen den Vorwurf, daß sie nur ‚die lügenhaften Fiktionen unskrupulöser Mönche' seien, in Schutz nimmt (S. 274), was die Edikte Ašoka's und die Denkmäler buddhistischer Kunst an historischen Daten zu bieten vermögen, das alles ist von dem Verfasser für seine kurze, aber vortreffliche Skizze, die uns bis zum Schwinden des Buddhismus in Indien führt, verwendet worden. Was den Verfall des Buddhismus in Indien herbeigeführt haben dürfte, deutet der Verfasser, nachdem er die Fabel von einer angeblichen blutigen Verfolgung der Buddhisten als unhistorisch beseitigt hat, durch folgende interessante Parallele an: "Just as when the Goths and Vandals invaded the Roman Empire in Europe . . . they did indeed give up their paganism and adopted the dominant Christian faith; but in adopting it they contributed largely to the process of change (some would call it decay) that had already set in; so also in India the Scythians and the Kushan Tartars, after they had conquered all the Western provinces, gave up their paganism, and adopted the dominant Buddhist faith of their new subjects. But in adopting it they contributed largely, by the necessary result of their own mental condition, to the process of change (some would call it decay) that had already set in" (S. 320).

Bemerkt sei noch, daß das glänzend ausgestattete, schön gedruckte Buch mit zahlreichen, meist den buddhistischen Skulpturen entnommenen, lehrreichen Illustrationen geschmückt und doch — zu einem sehr billigen Preise erhältlich ist. M. Winternitz.

Kleine Mitteilungen.

Zu D. H. Müllers Ḫammurabi-Glossen. — Daß Herr Prof. D. H. Müller mir (oben, S. 124 f.) bezüglich des ‚§ 186' von Ḫammurabis Gesetz beistimmt, ist umso erfreulicher als von den beiden Verfassern der anderen deutschen Gesamtbearbeitung des Gesetzes der eine (Kohler[1]) an der irrigen Deutung festzuhalten, der andere[2] der richtigen Auffassung durch eine neue, schon philologisch völlig unmögliche Interpretation, aus dem Wege zu gehen sucht.

Was die übrigen Bemerkungen angeht, die Herr Prof. Müller an meinen Artikel: *Ein mißverstandenes Gesetz Ḫammurabis*[3] anknüpft, so muß ich an die Leser dieser Zeitschrift, die seine *Ḫammurabi-Glossen* gelesen haben, die Bitte richten, meinen Artikel als Ganzes zur Hand zu nehmen. Sie werden dann finden, daß Herrn Prof. Müllers Eindruck, den er auch durch einige herausgegriffene Zitate seinen Lesern zu vermitteln sucht, als sei mein dort (S. 33 f., Anm. 1) abgegebenes Urteil über seine Bearbeitung der Gesetze Ḫammurabis so oberflächlich und flüchtig gebildet, wie geringschätzig und verletzend geäußert, auf einem Irrtum beruht. Vielmehr ist dieses Urteil zwar knapp gehalten, aber in den Grundzügen bestimmt begründet und beruht ersichtlichermaßen auf sehr genauen Untersuchungen. Es gipfelt in dem Ausdruck der Überzeugung, daß Herr Prof. Müller, wäre er, wie hervor-

[1] *Deutsche Literatur-Zeitung*, Nr. 27, (9. Juli) 1904, Sp. 1711/13.

[2] *OLZ.* VII, Nr. 6, Sp. 236/7.

[3] *Beiträge zur alten Geschichte.* Herausgegeben von C. F. Lehmann und E. Kornemann, Bd. IV (1904), Heft 1, S. 32/41.

ragender Semitist, so auch juristisch geschulter Historiker oder historisch geschulter Jurist, die Theorie vom schriftlich fixierten ‚Urgesetz', aus dem sowohl Ḫammurabi wie die hebräische Gesetzgebung geschöpft haben sollen, niemals aufgestellt haben würde. Die prinzipiellen Erwägungen auf denen dieses Urteil beruht, habe ich deutlich zum Ausdruck gebracht, auch meine Bedenken gegen die einheitliche Behandlung von Bundesbuch, Deuteronomium und Leviticus hinreichend angedeutet. Auch war ersichtlich, daß ich jede der von Prof. Müller für seine Theorie angeführten Gesetzesgruppen genau und im Einzelnen geprüft haben mußte, ehe ich zu der Erkenntnis gelangte, daß: ‚wo wirklich Gesetzesgruppen übereinstimmen, das Merkmal gewisser Altertümlichkeit der Anschauungen fehlt und umgekehrt.' Die Ergebnisse dieser eingehenden Prüfung habe ich zunächst in einer Reihe von Vorlesungen meines im letzten Winter-Semester gehaltenen Kollegs: *Erklärung von Ḫammurabis altbabylonischem Gesetzbuch vornehmlich für Historiker und Juristen* vorgetragen und sodann in einem am 15. Februar d. J. in Berlin gehaltenen Vortrage: *Welche Bedeutung haben die neueren keilinschriftlichen Funde, insbesondere Ḫammurabis Gesetz für das alte Testament?* zusammengefaßt. Die Formulierung meines Urteils in den *Beiträgen zur alten Geschichte* stellt also eine dritte und letzte Konzentration desselben dar. Da ich zudem auf jenen Vortrag und seine in Aussicht genommene Bearbeitung und Veröffentlichung ausdrücklich verwies, so konnte Herr Prof. Müller keine Zweifel darüber hegen, daß eine eingehende Begründung meines Urteils bereits erfolgt war und für den Druck bevorstand, und daß weder durch deren einstweiliges Fehlen noch durch den Inhalt meiner Äußerungen, der Vorwurf des ‚Herumfuchtelns mit Schulung und Methode' als leeren Schlagwörtern begründet war.[1]

---

[1] In ähnlicher Weise wie gegen mich, wendet sich Herr Prof. Müller gegen Kohler (s. *Deutsche Literatur-Zeitung* 1904, Sp. 297/303, 498/99), ja, er behauptet, den Nachweis geliefert zu haben, daß Kohler in seinem eigenen Fache nicht auf der Höhe steht. (Grünhuts *Zeitschrift für das private und öffentl. Recht* 1903, S. 386.)

Ein Blick in meinen Artikel wird auch zeigen, daß ich mich nie und nirgends, weder disertis verbis noch andeutungsweise, als den ‚prädestinierten Ḫammurabi-Kommentator' hingestellt habe.

Anderseits haben sich meine Bemühungen um das Verständnis von Ḫammurabis Gesetzen keineswegs, wie MÜLLER (S. 125) behauptet, auf die Ermittelung einiger Übergänge und auf den § 186 beschränkt. In meinem Artikel: *Ein mißverstandenes Gesetz* werden vielmehr noch eine große Anzahl anderer Bestimmungen des Gesetzes näher erörtert und einem klareren Verständnisse zugeführt, und ferner mehrere für das Gesetzbuch noch sehr wichtige Gesamterscheinungen behandelt. Vor allem aber habe ich in dem, dem Ḫammurabi-Gesetz gewidmeten Abschnitt VIII[1] meiner Broschüre *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt*, als der Erste das Problem des Aufbaues und der Entstehung des Gesetzbuches sowie seines Verhältnisses zu älteren babylonischen Gesetzen bestimmt formuliert und in den Grundzügen und in vielen Einzelheiten seiner Lösung nähergebracht.[2] Daß dies unabhängig von D. H. MÜLLER geschah, bedarf nicht etwa, wie es nach dessen Worten (oben, S. 125, Zeile 3 von unten) scheinen könnte, besonderer Bestätigung, denn die genannte Broschüre ist im Juni 1903 erschienen, Herrn Prof. MÜLLERS Buch dagegen im Oktober desselben Jahres. Vielmehr lag angesichts verschiedener Berührungen zwischen beiden Schriften der umgekehrte Schluß nahe.

Diesem bin ich aber (*Beiträge zur alten Geschichte* IV, S. 34), da in MÜLLERS Literatur-Nachweisen meine Arbeit fehlt, meinerseits loyaler Weise mit der Erklärung begegnet, daß MÜLLER von mir unabhängig sei.

---

[1] Auch in englischer Bearbeitung erschienen: *Ḫammurabi's Code*. By Prof. C. F. LEHMANN. *The nineteenth Century and after*, Nr. 322, Dezember 1903, p. 1035—1040.

[2] Siehe darüber S. BEER in *DLZ.* 1904, Sp. 1429; C. BEZOLD, *Die babyl.-assyr. Keilinschriften und das alte Testament*, S. 66, Anm. 96 und die offenbar aus juristischer Feder herrührende Besprechung im *Hamburger Correspondenten*, Abend-Ausgabe. 22. September 1903 (Nr. 444), S. 12.

Hätte ich ferner wirklich meine ‚juristische Vorbereitung durch eine im Jahre 1883 verfaßte juristische Doktor- und Referendararbeit begründet', so wäre dagegen schwerlich (gegen Herrn Müller, oben, S. 126, Anm. 1) etwas einzuwenden gewesen, denn es liegt darin die Absolvierung eines mindestens dreijährigen juristischen Studiums und der ersten Staatsprüfung sowie der Erwerb der juristischen Doktorwürde ausgedrückt. Aber ich habe deutlich genug zu verstehen gegeben, daß damit meine juristische Vorbildung, selbst auf dem Gebiete des römischen Rechtes, nicht beendet war, daß ich unter Theodor Mommsens Leitung als Mitglied von dessen historischem Seminar weitergearbeitet und auf Mommsens Veranlassung im Jahre 1888 eine Arbeit auf dem Gebiete des römischen Rechtes veröffentlicht habe.

Und ebensowenig bin ich, gegen Herrn Müller, ein Neuling auf dem Gebiete des babylonischen Rechtes, wenn ich es auch, offenbar fehlerhafter Weise, für überflüssig hielt, auf meine einschlägigen Bemerkungen und kleineren Veröffentlichungen[1] noch besonders zu verweisen, vielmehr betonte, daß meine Beschäftigung mit den babylonischen Rechtsaltertümern bisher weniger ‚nachdrücklich' gewesen sei, als zu wünschen war.

Schließlich noch die Bemerkung, daß ich meines Erachtens recht deutlich ausgedrückt hatte,[2] daß, eben weil ich die erhebliche Tragweite der von Herrn Prof. Müller aufgestellten und mit großem Scharfsinn verteidigten Theorie bezüglich der Partikel *-ma* vollauf würdigte — was Herr Müller oben, S. 125, Zeile 4 leugnet — ich angesichts mancher noch nicht beseitigter und vielleicht auch nie zu beseitigender Gegeninstanzen Bedenken trug und trage, sie mir in ihrem vollen Umfange und mit all ihren Konsequenzen zu eigen zu machen.

Berlin, Juni 1904. C. F. Lehmann.

---

[1] Siehe meine Dissertation *De inscriptionibus cuneatis etc.* (1886), p. 15, Nr. 1 verglichen mit *Kulturmission* (1903), S. 46. — *Zeitschrift für Assyriologie* IV, 1889, S. 291 f., XIV, 363 f. (1899). — *Šamaššumukîn, König von Babylonien* (1892), S. 28 ff. — *Berl. Phil. Wochenschrift* 1891, Sp. 792. — *ZDMG.* 49 (1895), S. 306 f.; 50, S. 671 f. — *Beiträge zur alten Geschichte* II (1902), S. 479 etc.

[2] *Beiträge zur alten Geschichte* IV, S. 35, Anm. 1.

Meine Ḫammurabi-Glossen. — Ich muß daran festhalten, daß Herr Prof. LEHMANN den von ihm ausgesprochenen Satz: ‚Dagegen tritt der Mangel juristischer Schulung und Methode vielfach störend hervor' weder früher noch jetzt begründet hat, und eine derartige Kritik als unbefugt zurückweisen.

Wenn in einem Buche, wie in meinem Ḫammurabi, durch zweihundert Seiten juristische Auseinandersetzungen gegeben werden, so hat man zu einem solchen Urteile nur dann das Recht und die Pflicht, wenn man es ausführlich, u. zw. Punkt für Punkt begründet, und Herrn LEHMANNS Urteil ist umso weniger berechtigt, als er sich ja nur gegen meine Schlußhypothese wendet.

Ich halte aber meine Hypothese ‚vom schriftlich fixierten Urgesetz [oder Archetypus], aus dem sowohl Ḫammurabi als auch die biblische Gesetzgebung geschöpft haben', vollkommen aufrecht und danke Gott dafür, daß ich kein ‚juristisch geschulter Historiker' oder ‚historisch geschulter Jurist' im Sinne des Herrn Prof. LEHMANN bin, weil ich eine ‚Schulung', die für die Erkenntnis der Wahrheit abträglich ist, lieber nicht besitze.

Es steht jedem frei, Hypothesen mit Gründen zu bestreiten, nicht aber mit Redensarten. Diese Redensarten haben sich aber deshalb nicht in Gründe verwandelt, weil Herr Prof. LEHMANN uns jetzt erzählt, daß er ein Kolleg ‚Erklärung von Ḫammurabis altbabylonischem Gesetzbuche, vornehmlich für Historiker und Juristen' und dann einen Vortrag ‚Welche Bedeutung haben die neueren keilschriftlichen Funde, insbesondere Ḫammurabis Gesetz für das alte Testament?' gehalten habe.

Unsere *Zeitschrift* ist wahrlich nicht der Platz für nachträgliche Ankündigungen von gehaltenen Vorlesungen, und die Begründung des angefochtenen Satzes wird dadurch nicht um ein Haar besser, daß er angeblich ‚die dritte und letzte Konzentration des LEHMANNschen Urteils darstellt'.

Es ist nicht richtig, daß ich das Bundesbuch, Deuteronomium und Leviticus einheitlich behandelt habe, ich habe nur die alten Gesetze, welche sich zerstreut in diesen drei Büchern finden, herausgehoben,

und die Andeutung Lehmanns gegen die einheitliche Behandlung zeigt mir, daß er mein Buch nicht genügend studiert oder verstanden hat.

Wenn jemand früher sagte: ‚Den babylonischen Rechtsaltertümern die ihnen gerade seitens eines für sie philologisch-historisch und juristisch also Vorbereiteten gebührende nachdrucksvolle Aufmerksamkeit zuzuwenden, bin ich . . . verhindert worden'[1] und jetzt behauptet, daß ‚er sich als den prädestinierten Ḫammurabi-Kommentator nicht hingestellt habe', so gehört dazu offenbar juristische Schulung, um dies in Übereinstimmung zu bringen.

Die Verdienste Prof. Lehmanns um Ḫammurabi habe ich an zwei Stellen deutlich hervorgehoben und es ist eine leere Düftelei, wenn sich Herr Lehmann an das Wort ‚zugegeben' klammert, um die Prioritätsfrage in etwas dunkler Weise zu erörtern.

Ich verkenne durchaus nicht den Wert einer Referendararbeit aus dem Jahre 1883 mit den damit verbundenen Studien und Staatsprüfungen, schätze auch sehr die Mitgliedschaft von Theodor Mommsens historischem Seminar, deren Lehmann sich rühmt, und nehme auch zur Kenntnis, daß Herr Prof. Lehmann auch im Jahre 1888 eine Arbeit auf dem Gebiete des römischen Rechtes verfaßt hat. — Ich meine jedoch, daß man in der Wissenschaft mit Gründen und überzeugenden Argumenten, nicht aber mit Staatsprüfungs- und Seminarzeugnissen operiert.

Der folgende Satz Herrn Lehmanns zeugt von juristischer Methode: ‚Und ebenso wenig bin ich, gegen Herrn Müller,[1] ein Neuling auf dem Gebiete des babylonischen Rechtes.' In meinen Ḫammurabi-Glossen steht kein Wort vom ‚Neuling auf dem Gebiete des babylonischen Rechtes' und kann aus denselben auch nicht herausgedeutet werden — aber die Widerlegung dieser von mir nicht aufgestellten Behauptung gibt Herrn Prof. Lehmann Gelegenheit, eine ‚offenbar fehlerhafte Unterlassung' gut zu machen, nämlich: alle seine Arbeiten aufzuzählen.

---

[1] Von mir gesperrt.

Überhaupt hat Herr LEHMANN sich zu viel mit seiner Person und seinen Leistungen und zu wenig mit Ḫammurabi beschäftigt.

Ich warte also auf die angekündigte ‚eingehende Begründung seines Urteils, die bereits erfolgt war und für den Druck bevorstand' — und noch immer bevorsteht. Bis dahin habe ich keinen Grund, von meinen Ḫammurabi-Glossen auch nur ein Wort zurückzunehmen.

Zum Schluß noch eine Bemerkung: Herr LEHMANN zieht überflüssigerweise in einer Note S. 337 Herrn Prof. KOHLER heran — aber gerade aus meiner Kritik des Herrn KOHLER hätte er lernen müssen, wie man ein abgegebenes Urteil auch begründet!

D. H. MÜLLER.

Proben der mongolischen Umgangssprache.

Von

Wilhelm Grube.

Die Sammlung mongolischer Lesestücke, die auf den folgenden Blättern zum Abdruck gebracht wird, ist auf Grund eines zur Zeit K'ien-lung's vom 智公信 Chih-kung Sin verfaßten Mandschutextes unter der Regierung Tao-kuang von dem Brigadegeneral des roten Banners und Prinzen des Aimaks der Barin, Demek, ins Mongolische übersetzt worden. Obwohl zunächst als ein praktischer Leitfaden für Chinesen und Mandschu bestimmt, dürften diese Übungsstücke aber auch für den europäischen Forscher, der sich mit dem Studium des Mongolischen befaßt, von Interesse sein, und zwar aus einem doppelten Grunde: erstens weil in ihnen der von der Schriftsprache vielfach abweichende Charakter der Umgangssprache konsequent durchgeführt erscheint; zweitens aber nicht minder durch die in ihnen versuchte möglichst getreue Veranschaulichung der Aussprache. Bekanntlich leidet die mongolische Schrift an dem Mangel einer sehr unzureichenden Lautbezeichnung. Um diesem Übelstande abzuhelfen hat sich der Übersetzer der Übungsstücke statt der mongolischen der Mandschuschrift bedient, ein Verfahren, das in China bei der Herausgabe mongolischer Texte auch sonst nicht selten angewandt wird. Ich habe dementsprechend gleichfalls die von H. C. von der Gabelentz eingeführte Transkription des Mandschu-Alphabetes beibehalten.

Die vorliegenden Sprachproben scheinen sich einer großen Beliebtheit zu erfreuen, denn sie sind bereits in verschiedenen Ausgaben und unter verschiedenen Titeln erschienen. In meinem Besitze befinden sich zwei Redaktionen derselben: eine handschriftliche

mongolisch-chinesische unter dem irreführenden Titel 清文指要,[1] in zwei Bänden, und ein mandschu-mongolisch-chinesischer Druck in vier Bänden aus dem Jahre 1830. Der Titel der letztgenannten Ausgabe lautet chinesisch: 三合語錄 San h'o yü lu,[2] mongolisch = G'urban dsüil-ün üsük h'adamal bičiksen ügen-ü bičik, mandschu = Ilan hacin-i hergen kamcibuha gisun-i bithe. Ich habe meiner Ausgabe die handschriftliche Redaktion als die im Ganzen korrektere zu Grunde gelegt, zugleich aber die abweichenden Lesarten des gedruckten Textes (D) in den Anmerkungen berücksichtigt. Desgleichen habe ich in den Anmerkungen, soweit es zur Erleichterung des Verständnisses geboten schien, die entsprechenden Formen der mongolischen Schriftsprache (m.) angegeben. Auf eine deutsche Übersetzung glaubte ich hingegen verzichten zu dürfen, da der chinesische Text der Übungsstücke (freilich nach einer vielfach abweichenden Redaktion) bereits in WADES *Colloquial Series* (Shanghai 1867, 2. Aufl. 1886), unter dem Titel: ‚The Hundred Lessons', mit einer englischen Übersetzung versehen, erschienen und somit jedermann zugänglich ist.

Von der mongolischen Version hat POSDNEJEW die ersten elf Stücke in seine mongolische Chrestomathie aufgenommen,[3] wohingegen die übrigen hier zum ersten Male veröffentlicht werden. Was die Sprache der Lesestücke anlangt, so ist POSDNEJEW der Ansicht, daß sie einen südmongolischen Dialekt darstelle, welcher der Mundart der Tümet von Kükü-h'oto am nächsten stehe.[4]

[1] Vgl. P. G. VON MÖLLENDORFF, Essay on Manchu Literature (*J. R. As. Soc.*, China Branch, XXIV, p. 1 ff.) No. 17, wo unter diesem Titel eine mandschu-chinesische Ausgabe der Sammlung in vier Bänden erwähnt ist. Da meine Ausgabe den Titel nur auf dem Umschlage trägt, so ist er vermutlich wohl auf einen Irrtum ihres ehemaligen Besitzers zurückzuführen.

[2] A. a. O., No. 22.

[3] Л. Позднѣевъ, *Монгольская Хрестоматія*, Санктпетербургъ 1900, SS. 312 bis 330. Die von POSDNEJEW benützte Ausgabe trägt zwar, wie er im Vorwort, S. XV, erwähnt, den abweichenden chinesischen Titel: 初學指南 Ch'u hio chih nan, ist jedoch im Übrigen, nach den mitgeteilten Proben zu urteilen, mit dem in meinem Besitze befindlichen dreisprachigen Druck identisch.

[4] A. a. O., S. XV.

Zum Schlusse will ich noch bemerken, daß ich die zahlreichen Inkonsequenzen in der Transkription absichtlich beibehalten habe, weil sie mir gerade dadurch lehrreich zu sein scheinen, daß sie des Verfassers Bestreben erkennen lassen, die Lautgestalt der Worte möglichst so wiederzugeben, wie sein Ohr sie auffaßte.

I.

Sonoshana[1] ci odo manju bicik surna[2] gene.[3] masi sain. manju uge gekci. bidanai eng terigun erkin kerek. darui kitadin[4] eor eorin[5] gajarin[6] uge adali. ese cidabala[7] bolnoo.[8] tim[9] biši bolbala[10] yeobei.[11] bi arban jil ileo[12] kitat bicik surbe.[13] odo boltala[14] tong[15] eki duru[16] garsen[17] ugei. kerbe basa manju bicik ungsihôgei.[18] orciolhôgei surhôgei bolbala.[19] hoyar[20] tala cum satahô[21] du kuruna.[22] eimu[23] yen tula. bi nigen du bolbala.[24] abagai gi[25] ujehe[26] irebe. jici basa ebugen[27] ahas[28] goihô gajar baina.[29] yuru ama nehu[30] du keceo.[31] un du[32] yeobei.[33] uge baibala[34] darui kele. mini[35] cidahô kerek bolbala.[36] cimadu bi basa erelenuu.[37] mini[38] goihôn-i[39] abagai hairalabala.[40] jobona geji yana.[41] cule cule ger[42] kedun[43] anggi manju uge jokiyat. nada ungsiolhô[44] bolbao.[45] deo bi[46] olji kun[47] bolbegem.[48] cuk abagai yen kesik bišio.[49] yabaci[50] aci gi[51] martahô

---

[1] D sonoshona. — [2] D surnai. — [3] D genei. — [4] = m. kitad-un, D kitadiyen. — [5] = m. über über-ün, D eoru eorun. — [6] D gajarain. — [7] D cidahôla. — [8] D bolneo. — [9] = m. teimü, D teimi. — [10] D bolhôna. — [11] yun bi = m. yag'ūn bui. — [12] = m. ilegüü, D iluu. — [13] D surba. — [14] D boltolo. — [15] D tung. — [16] D tologai. — [17] = m. g'aruksan, D garsan. — [18] D ungsihô ugei. — [19] D surci orciolhô (= m. určig'ūlh'u) ugei bolhôna. — [20] D hoyor. — [21] = m. sag'ātah'u, D satuhô. — [22] D kurnei. — [23] D imi. — [24] D bolhôna. — [25] D abagaiji. — [26] D ujeke, die volkstümliche Form für das schriftmongol. Supinum üdsere, cf. Bobrownikow § 257. — [27] D ôbugun. — [28] D ahasu, = m. ah'a-ētse. — [29] D bainai. — [30] D neku, = m. negēkü. — [31] = m. ketsegüü. — [32] = m. egündü. — [33] D yeobi = m. yag'ūn bui. — [34] D baihôna. — [35] D minu. — [36] D bolhôna. — [37] D erelenu. — [38] D minu. — [39] D goihôni. — [40] D hairalahôni. — [41] Die Worte: jobona geji yana fehlen in D. yana = m. yag'āna. — [42] D culu culun du, = m. čilug'ā čilug'ā du. ger ist Instrumentalsuffix = m. yēr. — [43] D kedui. — [44] = m. ungsig'ūlh'u. — [45] D bolboo. — [46] bi fehlt in D. — [47] D kumun. — [48] D bolbogem. Vgl. zu dieser Form Orlow § 198, Anm. 1. — [49] bisio. — [50] D hat die schriftmong. Form yagabacu. — [51] D acii gi.

ugei. erke[1] ugei kundude hariolya. yundu enggeji[2] kelene.[3] ci yuru[4] biši[5] ulus yeo. gakca[6] cini surhôgei[7] gi kelehu[8] buije.[9] suruya[10] g[illegible] begem. bi jalbariji cimaigi kun[11] boltogai[12] gene bišio.[13] hariol[illegible] gekci yamar uge. bidanai dotora[14] keleji bolnoo.[15] tenggebele[16] [illegible]b. sujukleji šituser[17] baraši[18] ugei. yuru[19] murguser[20] tala nukhuwas- [21] biši. yeo[22] gehubei.[23]

II.

Manju kele cini kelesen-i[24] bahan ayatai bolji.[25] ha[26] bui.[27] bi kun nai[28] kelesen-i[29] uhabaci.[30] mini beye kelebele[31] basa edui. k[illegible]n nai[32] adali buluger[33] keleji cidahôgei[34] tedui[35] biši. nigen dara[illegible][36] durbe[37] tabun uge ci bolba. cuk jalgaji cidahôgui[38] yeoma. tere či baitugai. harin nige jiktei[39] yeoma baina.[40] kelelceku[41] urida[42] de- meile tašarahô[43] bolbao.[44] endeorehu[45] bolbao[44] geji tatagaljat. yuru[46] eres tesu[47] kelelceku tengke ugei. ein[48] baitala. namaigi yaji[49] kele gene.[50] nada surhô sanan yuru baiji. sanahana yamar juiler surbeci.[51] basa ene bitur[52] buije.[53] nemeji cidahô gejio. ene cum cini ese tas- san[54] hariya. bi cimadu jaji[55] kelehu.[56] ken ken či bitegei[57] bodo. yuru[58] tokildusan-i[59] ujeji ere ugei[60] kele. basa nom du mergen

---

[1] In D steht bi vor erke. — [2] D eigeji. — [3] D kelenei. — [4] D yeru. — [5] D bisi. — [6] In D steht bi vor gakca. — [7] D surhô ugei. — [8] D keleku. — [9] D buize. — [10] D surya. — [11] D kumun. — [12] D boltugai. — [13] D bisio. — [14] D dotoro. — [15] D bolnao. — [16] D teikule. — [17] = m. sitüksegēr, D šutusar. — [18] D barasi. — [19] D yeru. — [20] = m. mörgöksegēr. — [21] nukhuwas ist jedenfalls ein Schreibfehler für ukhuwas = m. ökkü-ētse, D ukusu. — [22] = m. yagūn. — [23] D geku bi. — [24] = keleksen ni, D kelekseni. — [25] = m. boldsuh'ui. — [26] = m. h'amig'ā, h'ana, D hama. — [27] D bainai. — [28] D kumunei, m. kümün-ü. — [29] D keleseini. — [30] D medebecigi. — [31] D kelekuni. — [32] D kumunei; davor steht in D noch ôre = m. übere. — [33] = m. bülük-yēr. D hat dafür bukuler, cf. Popow, § 172. — [34] D cidahô ugei. — [35] D todoi. — [36] = m. darag'ār, D daraguur. — [37] D durbu. — [38] Schreibfehler für cidahôgei, D cidahô ugei. — [39] D jiktai. — [40] D bainai. — [41] D kelelcekui yen. — [42] D orida. — [43] = m. tasiyārah'u. — [44] D bolboo. — [45] = m. endegūrekü, D endeoreku. — [46] D yeru. — [47] D eres tes. — [48] D eimi. — [49] D yagaji. — [50] D genei. — [51] D surbacu. — [52] = m. ene bütür. — [53] D buiza. — [54] D tasuksan. — [55] jaji scheint für m. dsakiji zu stehen. — [56] D keleku. — [57] D bitugei. — [58] D yeru. — [59] = m. tokiyālduksan-i, D tokulduksar (= m. tokiyālduksag'ār). — [60] Offenbar = m. ereüger.

guši[1] ulus gi[2] eriji dagat[3] bicik suru.[4] manju ugen du keceo[5] nukut tai[6] kelelce. edur[7] bolgan[8] cejilehu uge temdekehu.[9] cak bolgan[8] kelelcebele kele ayatai bolhô bišio. enggeji[10] surbala. yakibaci[11] nige hoyar[12] jilin horondu.[13] jiyandan[14] sanan nai[15] durar[16] aman nai[17] jorgor[18] keleji cidahô baha. cidahôgei[19] tula basa yeo jobhô[20] bui.

III.

Abagai cini manju uge gi[21] yamar cule[22] du sursen[23] bui. ayalgô abhôn-i[24] sain bolot todo. mini manju uge gi yeo tocaji[25] kelelcehu[26] bui. abagai hairlaji[27] engeji[28] ketu maktahu buije.[29] mini[30] nige nukurin[31] manju uge sain. todorhai[32] bolot hôrca. bicihan či kitat aya[33] ugei. masi bolbasuraji[34] teimu[35] bolot. uliger basa olan[36] medene. tere sai[37] mergen geji bolna.[38] tere cimasa[39] yamar bui. bi yaji[40] tundu adalithaji bolhô bui. tung teonai[41] kiri biši. tenggeri gajar[42] adali asuslaji.[43] ucir yeobei[44] gehene.[45] teonai sursen-i[46] narin. medesen-i[47] olan.[48] bicik tu duratai.[49] odo boltala[50] basa amanasa jailahôgei[51] cejileser[52] baina.[53] garas[54] anggijirahôgei[55] ujeser[56] baina.

---

[1] D guuši. — [2] D ulusuigi (= m. ulus-i). — [3] = m. dag'ag'āt. Dem Satze liegt der chinesische Text: 再到通達的師傅跟前去學 zu Grunde, den D noch durch das Objekt 唐古忒書 ergänzt und demgemäß folgendermaßen übersetzt: basa nomdu mergen guuši ulusuigi eriji tanggôt bicik sur. — [4] D sur. — [5] = m. ketsegüü. — [6] D nukuttei. — [7] D odur. — [8] D bolgon. — [9] Schreibfehler für temdeklehu, D temdekleku. — [10] D eigeji. — [11] D yagabacu. — [12] D hoyor. — [13] = m. h'og'ōrondu. — [14] D jayandan = m. dsayag'āndan. — [15] D sanani. — [16] = m. dura-bēr. — [17] D amani = m. aman-u. — [18] D jorigar = m. dsorik-yēr. — [19] D cidahô ugei. — [20] Schreibfehler für jobahô, D jobohô. — [21] D hat einfach uge. — [22] D culun, m. čilug'a. — [23] D sursan = m. suruksan. — [24] D abhôni. — [25] D tocoji = m. tog'ōtsoji. — [26] D kelelceku. — [27] D hairalaji. — [28] D eigeji. — [29] D buiza. — [30] D minu. — [31] D nukuri-yen = m. nükür-ün. — [32] D todorhoi. — [33] D hat die richtige Form ayas. — [34] D bolbosurji = m. bolbasurči. — [35] D teimi. — [36] D olon. — [37] D saya. — [38] D bolonai. — [39] D cimasu. — [40] D yagaji. — [41] D tunai, = m. tegūn-ü. — [42] D gajari. — [43] Schreibfehler für aluslaji; D hat die richtige Form. — [44] D yun bi. — [45] D gekune. — [46] D sursuni, = m. suruksan-ni. — [47] D medeseni. — [48] D olon. — [49] D hat nibsiretelc duratai. — [50] D boltolo. — [51] D jailahô ugei. — [52] = m. tseǰileksegēr. — [53] D bainai. — [54] = m. g'ar-ētse, D garasu. — [55] D anggijirahô ugei. — [56] = m. üdsekŝegēr.

teoni gi guiceye gebele. uner berke bišio. abagai cini ene uge bahan tašarasan[1] ugei geneo. cing unen bolbala[2] hada nebterene[3] geji keledek. tere basa surci[4] cidasan-i[5] buije.[6] yuru[7] turulki medehun-i[8] biši. bida tundu kurhugei[9] gajar ha bui. tere yamar juiler bolbasurasan[10] medesen boltugai. bida gakca setkili cingda[11] luda[12] bariji. sanan šimdaji surbala.[13] kedui tere tuil du kurci cidahôgei bolbaci.[14] basa erke ugei šahana[15] buije.[16]

IV.

Kun[17] irtincu[18] du turut.[19] ike[20] erkim[21] kerek cini surhôi gi erkim[21] bolgaji.[22] bicik ungsihôn-i.[23] cohom jurum[24] jui gi medehu[25] tula baha. surusar[26] jurum[24] jui gi todo medesen[27] hoina.[28] gerte bolbala.[29] ecike[30] eke yen jahadu acilaji cidahô. tusimel saobala. ulus turu du kuci bariji[31] cidahô tula. hamuk kerek jiyandan[32] butune[33] bišio. odo bolbaci.[34] uner surusar[26] cidaburitai bolbala.[29] ali gajar[35] kursen[36] hoina. kun[17] kundulehu[37] tedui biši. beye yabuhô du basa hoor šoor[38] baha. jarim ulus bicik ungsihôgei.[39] yabudali jasahôgei[40] bolot. harin gôlduriji bildaocilaji[41] yabuhô gi[42] tengke tai[43] gesen. tere sanan du ni yeo boloya gekui[44] medeku biši. bi uner teonai[45] tula icine[46] baha. ene jerge ulus. beiye[47] gôtuhô yabudal ebderehu[48] tedui[49] biši. teonai[45] ecige eke ci bolba. mun kun[17] du harakdahô[50]

---

[1] = m. tasiyāraksan, D tašaraksan. — [2] D bolhôla. — [3] D hada du nebterenei. — [4] D hat fälschlich surji. — [5] D cidaksani. — [6] D buiza. — [7] D yeru. — [8] D medekuni. — [9] D kurku ugei. — [10] D bolbosursan, = m. bolbasuruksan. — [11] D cingga. — [12] luda vermag ich nicht zu erklären; die Wörterbücher von KOWALEWSKI und GOLSTUNSKI geben dafür nur die Bedeutung: ‚blindes Fenster'. D hat dafür batu. — [13] D surhôna. — [14] D bolbacu. — [15] = m. sih'ana. — [16] D buize. — [17] D kumun. — [18] yertuncu. — [19] = m. törögēt. — [20] D yeke. — [21] D erkin. — [22] D bolgoji. — [23] D schreibt richtig: ungsihô ni. — [24] = m. jirüm. — [25] D medeku. — [26] D sursar, m. suruksag'ār. — [27] D medeksen. — [28] D hoino. — [29] D bolhôna. — [30] Schreibfehler für ecige. — [31] Für tusimel saobala. ulus turu du kuci bariji hat D ejen du kuci bariji. — [32] D jayandan. — [33] D butunai. — [34] D bolbacu. — [35] D gajar tu. — [36] D kursun, m. kürüksen. — [37] D kunduleku. — [38] D hoor šor = m. h'ag'ūr šügūr. — [39] D ungsihô ugei. — [40] D jasahô ugei. — [41] D bildoocileji. — [42] D yabuhôigi. — [43] D tengketei. — [44] D gekuigi. — [45] D teoni. — [46] D icenei. — [47] D beye. — [48] D ebdereku. — [49] D todui. — [50] = m. h'ariyāgdah'u.

baha. abagai ci juger sanaji[1] uje. ecige eke yen aci. keo[2] boloksan kun.[3] tumen du nigente hariolji[4] cidanoo.[5] ungge[6] nemeji geigulji ese cidabaci[7] buije.[8] harin kun[3] du haralgahô[9] du kurbele. tere cini udulhu[10] ugei ni yamar yeoma bolhô bui. eoni[11] kinaji sanabala.[12] kun[3] bolot bicik ungsihôgei[13] bolnoo.[14] yabudali erkim[15] bolgahôgei[16] bolbala[17] bolnoo.

V.

Abagai ci edur[18] buri eoger[19] yabuhôdan.[20] cum[21] ha[22] ocina.[23] bicik surhai[24] ocina.[23] manju bicik surci bainoo.[25] mun. odo yamar jerge bicik jalgaji[26] baina.[27] eore[28] bicik ugei. gakca mede[29] kerekleku baga saga uge. basa manju ugen-i surhô jorilgan[30] tobciya[31] bicik baina.[27] tandu darumal ujuk jalgaji[26] bainoo.[25] odo edur[32] ahar.[33] ujuk bicihu[34] cule[35] ugei. eonese[36] edur[32] ortu[37] bolsan[38] hoina.[39] ujuk biciolhuwasar.[40] harin orciol[41] gene bišio. abagai bi bicik ungsihô tula. uner tologai ergiji ha erisen[42] ugei. man nai[43] ene oira[44] torin.[45] yuru[46] manju surgôli ugei sanabala cini surhô gajar yeo kelehu[47] bui. kejiye bolbaci. bi basa bicik ungsihai[48] ocina.[23] mini tula bahan medeolji bolnoo. abagai ci man-i[49] jalgasan[50] kun-i[51] ken gene.[52] baksi geneo. biši bahana. mini nige turulin[53] aha. jalgahô ele ulus. cum[21] man nai[54] nige turulin[53] keoket[55] deoner. basa uruk eligen.

---

[1] D hat fälschlich sanaci. — [2] D kubut. — [3] D kumun. — [4] D hariolaji. — [5] D cidanao. — [6] D hat fälschlich ungku. — [7] D cidabacu. — [8] D boiza. — [9] = m. h'ariyälg'ah'u. — [10] D udulku, = m. ügēdelekü. — [11] D uni, = m. egūn-i. — [12] D sanahôla. — [13] D ungsihô ugei. — [14] D bolhôna bolnoo. — [15] D erkin. — [16] D bolgohô ugei. — [17] D bolhôla. — [18] D eduri. — [19] D uger, = m. egū-bēr. — [20] = m. yabuh'u-dag'ān. — [21] D cuk. — [22] D haran, = m. h'amig'ā, h'ana, h'a. — [23] D otnai. — [24] = m. surh'ā, cf. 1, 26. — [25] D bainao. — [26] = m. jig'ālg'aji. — [27] D bainai. — [28] D ôburu = m. übere, ügere. — [29] = m. medegē; für mede hat D mun odo. — [30] D jorilga. — [31] D tobciyan. — [32] D odur. — [33] D ahor = m. ah'ur, oh'or. — [34] D biciku. — [35] D culu = m. čilug'ā. — [36] oonesu, = m. egūn-ētse. — [37] D urtu. — [38] D boloksan. — [39] D hoino. — [40] D biciolkuser, eine merkwürdige Form, offenbar Elativ-Instrumental des Infinitivs = bičigülkü-ētse-bēr. Auf biciolkuser folgen in D noch die Worte: geku baitugai. — [41] = m. orčig'ūl. — [42] D eriksen. — [43] D manai. — [44] D oiro. — [45] = m. tog'ōrin. — [46] D yeru. — [47] D keleku. — [48] Sup. v. ungsih'u, s. oben surhai. — [49] D hat fälschlich den Genitiv manai. — [50] = m. jig'ālg'aksan. — [51] D kumuigi. — [52] D genei. — [53] D turuli-yen, = m. töröl-ün. — [54] D manai. — [55] D kuuket.

tong eore[1] ulus ugei. yeo gehene.[2] mini aha edur buri yamulana.[3] cule[4] jabduhôgei.[5] man nai[6] eoklen[7] udesi ayan-i[8] ujeji ocihô tula. arga yadat[9] cule[10] argacaji man-i[11] surgana.[12] biši bolbala.[13] abagai bicik ungsiha ocuja[14] gekci.[15] sain kerek buije.[16] cini tula bahan kelebele.[17] nada basa yeo hoortai[18] bui.

VI.

Ene uklu teden nai[19] bicik[20] cejilehuni.[21] nige nige nas[22] tukei.[23] tedeji keleji cidahô ugei. tak geji joksoljana.[24] tundu bi tur baija. mini uge gi[25] sonos. ta manju[26] bicigi[27] ungsibala. tedu nige sanagar[28] surhana.[29] ene butur to[30] kiji[31] hoosun[32] nere[33] abubala. kejiye eki turu[34] garna.[35] uner ta edur[36] sara gi[37] talar burilgehuwasar.[38] bi či talar kuci garnam baha. esehene[39] tanai beyegi ta sataba[40] geneo. esehene[41] bi tan-i sataolba[42] geneo. idersisen[43] ike[44] ere bolot. kelebecigi cingnahôgei.[45] ciken[46] du sonosbacigi. sanan du toktohôgei.[47] nuur[48] tanai[49] dan dujir bišio. mini ene gašun[50] uge gi.[51] ta bitegei[52] yarik ge. bitegei seb erine ge.[53] odoci bolba. mini beye alba haji[54]

---

[1] D uburu, = m. übere. — [2] gekune. — [3] D yamalanai. — [4] cule (= m. čilug'ä) fehlt in D. — [5] D jabduhô ugei. — [6] D manai. — [7] = m. üglü (üglüge, ürlüge). Für man nai eoklen udesi hat D: manai ulus ôrun (= m. örün) esgün (= m. asg'un). — [8] ayan-i ist der Akk. von aya, das in den Wörterbüchern von KOWALEWSKI und GOLSTUNSKI in der erweiterten Form ayan nicht vorkommt. — [9] = m. yadag'ät. — [10] = m. čilug'ä. — [11] D manaigi. — [12] D surganai. — [13] D im (= m. eimü) bisi bolhôna. — [14] D odoya. — [15] D gekcini. — [16] D boiza. — [17] D kelekune. — [18] D hortui. — [19] = m. teden-ü. — [20] D bicik gi. — [21] D cejilekuni, = m. tsegējilekü. — [22] D nigenesu, = m. nigen-ētse. — [23] D teokei, = m. tüg'ükei. — [24] D joksoljanai, = m. dsoksoldsag'ànai. — [25] D ugeigi. — [26] Die Worte: ta manju fehlen in D. — [27] D bicik. — [28] = m. sanan-yēr. — [29] D hat fälschlich surganai. — [30] = m. tug'ä. — [31] D kiju. — [32] = m. h'og'ōsun. — [33] D nere gi. — [34] D turoo, = m. türü, türüg'üü. — [35] D garnai. — [36] D odur. — [37] D saraigi. — [38] D burulkuser, Elativ-Instr. von m. bürilkü, vgl. v, 40; es folgen in D noch die Worte: geku baitugai. — [39] D esegekune. — [40] = m. sag'ätaba. — [41] D esekune. — [42] = m. sag'ätag'ülba — [43] D idersisun, = m. idersiksen. — [44] = m. yeke. — [45] D cingnahô ugei. — [46] D cikin. — [47] toktohô ugei. — [48] = m. nig'ür. — [49] D tanai fehlt in D. — [50] = m. g'ašig'ün. — [51] D ugeigi kelelcekui gi. — [52] D bitugei. — [53] Die Worte: bitegei seb erine ge fehlen in D. — [54] = m. h'ag'äji (alban h'ag'äh'u oder h'äh'u).

uldesen[1] culuder.[2] bahan amurhana[3] yumbei.[4] bain bain tan-i tai[5] enggeji tenggeci[6] keleme[7] yeokina.[8] mun[9] ku turul aimana[10] tula. tan-i saijirtugai kun[11] boltugai gehu[12] sanan bišio. bi[13] odo arga yadaba. bi dang saitur[14] tan-i-gi[15] jaji[16] mini hôbi-yen kerek tosiyahôwas[17] biši. sonoshô ulu sonoshô ni tan-nai[18] durar[19] bolya.[20] namaigi ya ye[21] gene.[22]

VII.

Ci kitat bicik cidahô kun[23] bišio. orciolhoi gi surbala[24] tong[25] kimda baha. yuru[26] sanan[27] kiceji[28] tasural ugei jergeber surhô bolhôla. hoyar[29] gôrban jilin[30] horondu.[31] jiyandan[32] saijirahô[33] yeoma. kerbe nige edur[34] surat.[35] hoyar[36] edur[34] unjibala.[37] darui horin jil bicik ungsibeci.[38] mun talar baha. abagai mini[39] orciolsan-i[40] ujeji. bahan jasaji hairala.[41] cini sursen-i[42] ike[43] nemeji. uge buri ayatai. ujuk buri todo. bicihan či gaba ugei. silgaji ocibala.[44] barisar[45] orohô yeoma. ene ude biciyeci silgahô du. nere[46] yabulbao[47] ugei yeo. silgaji bololtai bolbala. neng sain yeoma senji.[48] gakca[49] bicigin[50] šusai yaji[51] bolhô aji.[52] ene cini hanas[53] garsan[54] haoli. cini adali naiman hošoo nai[55] šusai cum silgaji bolhô baitala. cimaigi gancar[56]

---

[1] = m. üledeksen. — [2] D culun du. — [3] D amurhan. — [4] D yun bi = m. yag'ūn bui. — [5] D tantai. — [6] Schreibfehler für tenggeji, D tegeji. — [7] D kelelceji. — [8] D yeo genei. — [9] D môn. — [10] Offenbar ein Schreibfehler, D hat richtig aimak. — [11] D kumun. — [12] D geku. — [13] bi fehlt in D. — [14] D hat fälschlich saidur. — [15] D taniyigi. — [16] = m. jig'āji. — [17] D tušahasu, = m. tusiyāh'u-ētse. — [18] D tanai. — [19] = m. dura-bēr. — [20] D boloya. — [21] D yahaya, = m. yag'akiya. — [22] D genei. — [23] D kumun. — [24] D surbele. — [25] D tung. — [26] D yeru. — [27] D sana. — [28] = m. kičiyēǰi. — [29] D hoyor; davor steht in D kecurgebeci = m. ketseg'ūtbēčü. — [30] D jiliyen. — [31] = m. h'og'ōrondu. — [32] D jayandan. — [33] D saijirhô. — [34] D odur. — [35] = m. surug'āt. — [36] D hoyor. — [37] onjibala. — [38] Für darui horin jil bicik ungsibeci hat D: darui tologai caitala ungsibacu. — [39] F ene mini. — [40] D orcioloksani. — [41] D hairla; nach hairla folgt in D: sain bišio. — [42] D sursuni, = m. suruksani. — [43] D yeke. — [44] D ocibele. — [45] = m. bariksag'ār; D baisar ist ein Druckfehler für barisar. — [46] D ci nere. — [47] D yabuulboo. — [48] D hat die richtige Form sanji = m. aksan ajug'ū. — [49] D gakca manai. — [50] D bicigiyen. — [51] D yagaji. — [52] aji = m. ajug'ū. D hat dafür bolhô bui. — [53] D hanasu, = m. h'amig'ā-ētse. — [54] = m. g'aruksan. — [55] D hoošoonai, = m. h'ošig'ūn-u. — [56] = m. g'antsa-bēr.

silgoolhôgei[1] yoso bainoo. tere či baitugai. jurumtu[2] surgôlin[3] keoket[4] cum bolhô bolot. šusai gi yeo kelehu[5] bui. silgaji bolhô tula. cini[6] deo ene horondu[7] sai[8] šardaji[9] manju bicik jalgaji baina.[10] hôrdun nere yabuul. cagi[11] bitegei[12] alda.

VIII.

Bicik šasdir[13] ujeye gehene.[14] nebterkei toli domogi[15] uje. surhô asaohô erdem nemekdene.[16] erte-yen uilesi[17] toktoji abat. sain-i[18] dooriyan[19] yabuhô. mao-gi[20] cerlen[21] bolgahô[22] bolbala.[23] beye sanan[24] du ikede[25] tusatai. kitat tooji[26] cadik bicik gekci. cum kun-nai[27] jokiyasan[28] bara[29] ugei uge. kedui minggan[30] debter ujebeci-gi. yun tusa. jarim harin nuur[31] jikleji doodasar[32] kun[33] du sonoshana.[34] ali ulusin[35] caktan.[36] ken tai kedun uda alaldusan. tere ildur[37] cabciyat.[38] ene jidar[39] tulba. ene jidar hathana.[40] tere ildur[37] jailaolba.[41] burukdusan[42] hoina. jalaji edebuljilsen-i[43] cuk eole nas[44] irehu.[45] bodang[46] der[47] ocihu[48] ubadis tai arši nar. ebesu haicilamjin[49] mori urbahô. burcak cacugat[50] kun[51] hôbilahô[52] gene.[53] ib ile homagai[54] uge mun bolot. tenek ulus unen[55] kerek geji baralanggôgan[56] saitur sonosna.[57]

---

[1] D silgoolhô ugei. — [2] = m. ǰirumtu. — [3] D surgali-yen. — [4] D kuuket. — [5] D yun keleku. — [6] D mini. — [7] = m. h'og'ōrondu. — [8] D saya. — [9] = m. šag'ārdaǰi. — [10] Für manju bicik jalgaji (= m. ǰig'ālg'aǰi) baina hat D: orciolhô gi surji (Druckfehler für surci) bainai. — [11] D cakgi. — [12] D bitugei. — [13] D bicikgi šastar. — [14] D gekune. — [15] D hat fälschlich tomogi. — [16] D nemekdenei. — [17] D oilasi. — [18] D sain ni. — [19] D dooran, = Ger. v. m. dag'ūriyāh'u. — [20] D moo, = m. mag'ū. — [21] D hat die richtige Form cerlel = m. cegērlel. — [22] D bolgohô. — [23] D bolbele. — [24] D sana. — [25] D yekede. — [26] D hat fälschlich dooji; m. tog'ōǰi, tooǰi. — [27] D kumunei. — [28] D jokiksan. — [29] = m. barag'ā. — [30] D minggan minggan. — [31] = m. nig'ūr. — [32] = m. dag'ūdaksag'ār. — [33] D kumun. — [34] D hat fälschlich sonoshônai. — [35] D ulusiyen. — [36] = m. tsak tag'ān. — [37] = m. ildü-bēr. — [38] D cabcit. — [39] = m. ǰida-bēr. — [40] D hat fälschlich hathônai. — [41] D jailolba, = m. dsailag'ūlba. — [42] D burunutusun, = m. burug'uktaksan. — [43] D edebuljilsen ni, = m. edebuljileksen. — [44] D olenesu = m. egūlenētse. — [45] D ireku. — [46] D budun, m. budang. — [47] = m. degēre, D hat fälschlich ter. — [48] D ocihô. — [49] D hat richtig haicilan baiji. — [50] D cacat. — [51] D kumu. — [52] D hôbilgahô. — [53] D genei. — [54] D homogoi. — [55] D une. — [56] D hat die richtige Form balarangoigan. — [57] D sonosonai.

medehu[1] cidahô ulus ujehule.[2] eleklehu či baitugai.[3] uner jeksiji ujene bišio.[4] eon du[5] sanan simdaji yeokina.[6]

IX.

Tere bicigi[7] abci irebeo.[8] abura[9] ocit[10] abci iredui.[11] ken-i[12] jaruba. odo boltala basa ire ugei.[13] teoni jaruji abha ilegebe.[14] urida bida teonigi oci gehene.[15] tere man nai[16] uge gi abunoo.[17] tuguge[18] tomohô[19] ugei tuteji[20] sataji[21] bain bain-i cibhôrana.[22] hoina abagai[23] uge bui gesen tula. sai[24] mengderen[25] sandurin[26] ocibe.[27] nige iji durben duktui[28] bišio. yaraji[29] sandurci[30] ocit. gakca gôrban duktui[28] abci irebe. tundu nige[31] duktui[28] tasuldaji. ci basa hôrdun oci. saihan kiciye.[32] abagai iresen hoina. ci barahôyen uje gehu du.[33] harin man nai[34] kelesen-i todo ugei medekdehugei[35] dudunen gomodasar[36] ocibe.[27] odo boltala[37] basa iredui.[38] kun[39] jaruji teonigi[40] uktulya[41] gebeci.[42] basa jam du haragalduhôgei[43] bolbao[44] gene. im[45] butur jalhoo[46] yeoma basa bui yeo. erke ugei yamarhan bayartai kuurtci[47] gajar naduji[48] ocisen[49] buije.[50] cingdalan[51] ese jakirbala.[52] yur[53] bol-

---

[1] D medeku. — [2] D ujekune. — [3] Für elekleku či baitugai hat D: mangnai urcina bišio. — [4] Die Worte: uner jeksiji (= m. ǰiksiǰi) ujene bišio fehlen in D. — [5] D undu. — [6] D yeogenei. — [7] D bicikgi. — [8] D ireboo. — [9] D abhan, offenbar ein Druckfehler für abha, cf. BOBROWNIKOW § 257. — [10] D odulai. — [11] = m. iregē edüi; D iret ugei (f. BOBROWNIKOW § 252). — [12] D hat fälschlich kenai. — [13] Der Satz: odo boltala basa ire (= m. iregē) ugei fehlt in D. — [14] D hat dafür: teoni ileget abhôlba (= m. abh'ag'ūlba). — [15] D genei. — [16] D manai. — [17] D abunao. — [18] D tuge. — [19] = m. tomog'ō, D tomo. — [20] = m. tüdeǰi, D hat duteji. — [21] = m. sag'ātaǰi, D satuji. — [22] D cibhôrnai, = m. čibh'ag'ūranai. — [23] D abagai-yen. — [24] D saya. — [25] D mekderen. — [26] D hat die richtige Form: sanduran. — [27] D ociba. — [28] D duktoi. — [29] = m. yag'āraǰi. — [30] D hat fälschlich sandurji. — [31] D bida nige. — [32] D kice. — [33] D gekudu. — [34] D manai. — [35] D medekdeku ugei. — [36] D gomodusar, = m. g'omodaksag'ār. — [37] D boltolo. — [38] D ire edui. — [39] D kumu. — [40] D teoniyigi. — [41] D uktuluya, m. oktolya. — [42] D gebecu. — [43] D hargalduhô ugei. — [44] D bolboo. — [45] D iyimi. — [46] = m. dsalh'ag'uu. — [47] Dieses Wort vermag ich nicht zu erklären; vielleicht ist es von kegūr in der Bedeutung: ‚Gespräch, Unterhaltung', abgeleitet? — [48] = m. nag'āduǰi. — [49] D ocisan. — [50] D boiza. — [51] D cindalun. — [52] D jakirhôna. — [53] D yeru.

hôgei.[1] iresen hoina. kulit[2] cingga jiye geji eldebele sai[3] sain. ugei bolbala[4] sursen[5] hoina tamtuk ugei bolona.

X.

Harbuna gekci. bidanai manju narin erkim kerek.[6] ujeku[7] du kimda gebeci. tam[8] olhô du keceo[9] baha. odo bolbaci. edur suni ugei tatasar.[10] numugi[11] teberiser[12] untahôn-i[13] cum baina bišio. keturkei sain du kurut.[14] nere garsan-i[15] tere cini kedun bui.[16] keceo[9] gajar hana gebele. nuro[17] šub šulun.[18] gem jem[19] ugei. muru[20] tubsin masi amur talbio.[21] ene dere[22] numu[23] hatao.[24] jebsek[25] garhô[26] ni sirun.[27] basa sumu toloji[28] onohô bolbala.[29] sai[30] mergen geji bolna.[31] abagai ci mini harbuhô gi[32] uje. uridas[33] saijirasan[34] ugei yeo. kerbe ayan[35] ugei gajar baibala.[36] bahan jaji[37] jala. cini harbuhô gi[32] yeo kelehu bui.[38] eokile[39] udesi erehei dan[40] itegeji otoga[41] hadana bišio. durim sain. masi dasci.[42] taibihô ni[43] basa arun.[44] ulus buguder[45] cini adali bolji cidabala.[46] yeo erine.[47] gakca numu[23] basa bahan julen.[48] sarahô[49] yeoma. bahan toktol[50] ugei. ene kedun gajari[51] sanan du abut[52] gasaji halabala. ha ocibaci[53] harbubala. sahar[54] ugei olan nas[55] garhôwas[56] biši. darukdahô yosu ugei baha.

---

[1] D bolhô ugei. — [2] = m. küligēt. — [3] D saya. — [4] D bolbele. — [5] D surusen, m. suruksan. — [6] Für harbuna gekci. bidanai manju narin erkim kerek hat D die verkürzte Lesart: harbuhô nige kerek. — [7] D ujekui. — [8] Nach GOLSTUNSKI, *Wb.*, wäre dam zu lesen. — [9] = m. ketsegüü. — [10] = m. tataksag'ār. — [11] D nomuigi. — [12] tebereser, = m. teberiksegēr. — [13] D untahô ni. — [14] D kuret, = m. kürügēt. — [15] D garsan ni. — [16] D bii. — [17] D nuru, = m. nirug'ūn. — [18] = m. silug'ūn. — [19] gem jem ugei, fehlerfrei; jem findet sich in keinem der vorhandenen Wörterbücher. — [20] D muri. — [21] = m. talbig'ū. — [22] = m. degēre. — [23] D nomu. — [24] = m. h'atag'ū. — [25] D jemsek. — [26] D garuhô. — [27] = m. sirügūn. — [28] Nach GOLSTUNSKI, *Wb.*, wäre tuluji zu lesen. — [29] D bolbele. — [30] D saya. — [31] D bolnai. — [32] D harbuhôigi. — [33] D uridasu = m. urida-ētse. — [34] D saijirsan. — [35] D aya. — [36] D baihôna. — [37] = m. jig'āji. — [38] D keleku bi. — [39] = m. üglü, vgl. p. 350, 7; für eokile udesi hat D urun asagun (= m. örün esgün). — [40] D hat die richtige Form: erekeidun du. — [41] D odoga. — [42] = m. dasuji. — [43] D tabihôni, = m. talbih'u. — [44] = m. arig'ūn. — [45] D bukuder. — [46] D cidabele. — [47] D erinei. — [48] D julun, = m. dsügēlen. — [49] = m. sag'ārah'u. — [50] = m. toktal. — [51] D gajar. — [52] D hat die richtige Form: abat. — [53] D hat fälschlich ocaboci. — [54] = m. sag'ar. — [55] D olonasu = m. olan-ētse. — [56] = m. g'arh'u-ētse, D gargasu.

XI.

Abagai sine jil ike bayar bišio. jiye.[1] hamtu bayar boltugai. abagai soo.[2] yeokina.[3] abagai du sine jilin[4] yosor murgune.[5] yeo gehubei.[6] kuksin abagai bišio. murgurtei[7] bahana. jiye.[1] jingse[8] hadatugai. keo[9] urjitugei.[10] bayan ergun[11] boltugai. jiye.[12] bos.[13] desin[14] garci soo. belen jelen cinasan borsu[15] kedun ide. bi[16] gertes[17] edet[18] garla.[19] dangci[20] tim[21] catbeo.[22] nasun jaluu ulus unu ulusdek bišio.[23] erelehu buije.[24] uner[25] abagai yen gerte bi yeo erelehu[26] bui. hoorbala samin boltugai.[27] jiye.[28] cai kiget abcira.[29] abagai bi uuhôgei.[30] yundu. bi harin biši gajartu ociya gene.[31] ociltai gajar olan. martat dakiji ocihana.[32] biši kun[33] cuk gomodana.[34] abagai mun ideji bai.[35] bitegei ude.[36] amta abcihô bolbao. tim yosu bainuu.[37] eode nas[38] garal ugei boldak goo.[39] jiye.[1] joboba.[40] iret hob[41] hoosun[42] bolji. cai či[43] uusen[44] ugei. gerte kursen[45] hoina. sain-i asao.[46]

---

[1] D je. — [2] = m. sag'ū, D suuya. — [3] yeokina fehlt in D. — [4] D jiliyen. — [5] D murguye. — [6] D bietet hier eine abweichende Lesart und hat an Stelle von yeo gehubei (= m. yag'ūn geku bui): baigi. bida aha deo nuur (= m. nig'ūr) uuljesan (= m. ag'ūldsaksan) dusnai (= m. dag'ūsnai). beye judurat (= m. dsuduraq'āt, dsüderegēt) yundu murguye genei. yamar uge gekci. — [7] D murgultei. — [8] Chines. Lehnwort: ting-tszĕ, der Rangknopf. — [9] D kubut. — [10] D urejitugei. — [11] D ôrgun = m. örgön. — [12] jiye fehlt in D. — [13] D abagai bos. — [14] D dešen, = m. degēksi, dēsi. — [15] Nach GOLSTUNSKI, *Wb.* II, 266, eine volkstümliche Form für bog'orsak. — [16] D bi sai. — [17] D gertesu. — [18] D hat die richtige Form idet. — [19] D garlai. — [20] = m. dančī? — [21] D teimi. — [22] D catboo. — [23] D hat die abweichende Lesart: nasun jaloo (= m. dsalag'ū) ulus ôni (= ünü, ünüken) idet ôni ulusuduk bisio. — [24] Auch hier hat D die abweichende Lesart: ci lab ereleku boiza. — [25] D unen. — [26] D ereleku. — [27] Für hoorbala (= m. h'ag'ūrbala) samin (Druckfehler für samja) boltugai hat D die Lesart: uner idedui bolbala. harin abcire get ideku bisio. — [28] D je dusba (= m. dag'ūsba). — [29] D abci ire. — [30] D uuhô ugei (= m. ug'ūh'u ügei). — [31] D genei. — [32] D ocihona. — [33] D kumun. — [34] = m. g'omodonai, D hat fälschlich sumotunai. — [35] Für ideji bai hat D einfach ide. — [36] D namai gi bitegei ude. — [37] Für amtan abcihô bolboo. tim (= m. teimü) yosu bainuu hat D: amtan abji (Druckfehler für abci) othô bolboo yun (offenbar fehlt hier yoso). — [38] D eodanasu = m. egūden-ētse. — [39] D yeo. — [40] D joboba bisio. — [41] hob fehlt in D. — [42] = m. h'og'ōsun. — [43] D cigi. — [44] = m. ug'ūksan, D ooksen. — [45] = m. kürüksen, D kurusan. — [46] D sain-i asao ge.

XII.

Abagai bayar bišio. janggi taibihôdu[1] gargaba gene.[2] mun. ucugedur[3] ujehudu[4] namai tuhailaba.[5] dasilaolsan-i[6] ken bui. citanihôgei.[7] nige gabsigai[8] juwan da.[9] tundu cirik[10] uda[11] bainuu.[12] ugei. aba[13] uda baina. bi cini orondu jiye geji bodoba. togoson[14] otoga hadaji toktoba. bi yamar mergen cidaltai. nadasa[15] keceo[16] ulus barasi ugei. arga ugei oldana[17] geji bolnoo.[18] abuge[19] ecike yen[20] buyan nar[21] jol[22] bolji olhôni magat ugei. yeogehu bui.[23] ci yamar cagin kun.[24] jil udaba.[25] hoocin-i[26] bodobala.[27] tantai hamtu yabusan[28] ulus.[29] buri amban bolji. cini[30] hoina iresen jaluu[31] ulus cuk debsibe. camasa[32] erkim[33] bolba. yabudal bodobala. cirik tu yabuba. širha[34] olba.[35] odo basa tofohoto[36] du yabuna.[37] hošun[38] du camasa[32] garhôni ken bui. bi medebe. bi cini bayarin[39] sarhôt[40] uuhôwas[41] aihô buije.[42] undu[43] yeo baina.[44] uner oldabala.[45] sarhôt[40] či baitugai. bi cini kuselin[46] hanggalar[47] idesi barya.[48]

---

[1] D tabihôdu. — [2] D genei. — [3] D ucikdur. — [4] ujekudu. — [5] D tohailaba. — [6] = m. dasilag'ūluksan ni, D hat dasiololsani. — [7] D tanihô ugei. — [8] D gabsigai yen. — [9] = dem Mandschu juwan-i da, ein Anführer von zehn Mann. — [10] D hat die richtige Form cerik. — [11] = m. udag'ā. — [12] D bainao ugei yeo. — [13] D hat vor aba noch gakca. — [14] = m. tog'os-un, D togosiyan. — [15] D nadasu. — [16] = m. ketsegüü. — [17] D oldonai. — [18] D bolnao. — [19] D ubuge, = m. ebüge. — [20] D ecigeyeu. — [21] D buyanar, = m. buyan-yēr. — [22] Für jol hat D mur. — [23] D yeo geku bui gekci. — [24] D kumun. — [25] D hat fälschlich utuba. — [26] = m. h'ag'ūčin. — [27] D bodobele. — [28] D yabuksan. — [29] D nugut. — [30] D basa cini. — [31] = m. dsalag'ū. — [32] D cimasu. — [33] D erkin. — [34] D šarha. — [35] Nach olba folgen in D die Worte: teim buget. — [36] D hat die richtige moug. Form tobhoto. — [37] D yabunai; es folgen dann in D noch die Worte: ci ugule. — [38] = m. h'osig'ūn, D hoošiyon. — [39] D bayari yen. — [40] D sarhat; in der Schriftsprache kommen beide Formen vor: sarh'ut und sarh'at. — [41] D oohasu, = m. ug'ūh'u-ētse. — [42] D boiza; es folgen darauf die Worte: geji. jormigar (= dsorimag'ār, dsorimak yēr) im (= m. eimü) kelesen boiza. — [43] D ondu. — [44] D bainai. — [45] D oldobala. — [46] D kuseliyen. — [47] = m. h'ang'al-yēr. — [48] D bariya.

XIII.

Alba[1] haji[2] yabuhô kun.[3] gakca eor eorin[4] tohai[5] ucarali[6] ujene[7] baha. jiya[8] mao[9] bolbala.[10] yuru[11] eoro du eoro.[12] ali kerek uje ujeser[13] butuhô[14] siham[15] baitala. onca[16] kun[3] du kusikdeji ursik garna.[17] jarim jur[18] sain desi[19] alhôsan[20] kun.[3] uner teoni[21] sanasan teši[22] bodosun[23] yosuwar[24] abusar[25] sanan du ulu neilehuni[26] ugei. niduwar[27] ujeser[28] ketu ketu debsina.[29] abagai enggeji kelene[30] bišio. mini sanan du tim biši.[31] gakca[32] jutkuhu[33] ulu jutkuhu gi[34] kelehu[35] buije.[36] kerbe gurugin[37] adali juger caling punglu ideji. jil daustala[38] yabuhô ugei bolbala.[39] harin bailgahôla jokiltai yeoma baha. debsihui gi[40] ereji bolnoo. gakca alban du kiciyehu[41] erkim.[42] nukut du[43] nairtai dere.[44] bitegei ubercilen[45] hani ugei bolhô.[46] kerek baibala[47] kun-i[48] atarhahô[49] ugei. tusiyaldusan-i[50] ujeji beye oroji sitkeku. uruksi šurgôji[51] yabubala. toktoji sain jerge du kurku buije.[52] debsihu ugei yosu bainuu.[53]

---

[1] D alban. — [2] = m: h'agāǰi, h'āǰi. — [3] D kumun. — [4] = m. über über-ün, D eoru eoriyen. — [5] D tuhai. — [6] = m. učiral; D ucarili ist wohl ein Druckfehler. — [7] D ujenei. — [8] = m. dsayag'an, wofür auch jiyag'ān vorkommt; D hat dafür cak. — [9] D moo, = mag'ū. — [10] D bolhôla. — [11] D yeru. — [12] D uruu du uruu, = m. übere dü übere. — [13] = m. üdsegū üdseksegēr. — [14] D butuku. — [15] D šaham. — [16] D onco. — [17] D garnai. — [18] = m. dsur, D juru. — [19] = m. degēksi. — [20] = m. alh'uksan. — [21] D teonei. — [22] D deši, = m. degēksi. — [23] D bodosan, = m. bodoksan. — [24] D yosor, = m. yoso-bēr. — [25] = m. abuksag'ār. — [26] D neilekuni. — [27] D nidur, = m. nidü-bēr. — [28] = m. üdseksegēr. — [29] D debsinei. — [30] D kelenei. — [31] D teimi ugei. — [32] D gakca cini. — [33] D jutkuku. — [34] D jutkukui gi. — [35] D keleku. — [36] boiza. — [37] = m. kürüg-ün, D kurgin. — [38] = m. dag'ūstala, D doostala. — [39] bolbala fehlt in D; es folgt dann in D noch der Satz: saralaji gerte jirgaji soobala. — [40] D basa debsikuigi. — [41] D kiceku. — [42] D erkin. — [43] D hat die richtige Form nukut tu. — [44] = m. degēre. — [45] D hat fälschlich ubercilnei, wofür jedenfalls ubercile zu lesen ist. — [46] Die Worte: hani ugei bolhô fehlen in D. — [47] D baibele. — [48] D hat fälschlich kumunai für kumuni. — [49] = m. atag'ārh'ah'u. — [50] D hat fälschlich tušamdusani. — [51] = m. sirg'uǰi. — [52] D boiza. — [53] Für debsihu ugei yosu bainuu hat D die abweichende Lesart: yagabaci jaidangdalulhô (wohl für dsaidangdag'ūlh'u) haoli ugei.

XIV.

Olan-i unggeresen kun.[1] tung[2] ure.[3] kun-i[4] jolgasan[5] du ab amarak bolot inak.[6] nige[7] gajara saogocaji[8] bicik toji[9] surhô uliger šugumjileku[10] bolbala.[11] masida bayarlana.[12] am[13] sam naran singgetele kelelcebeci[14] yadahô či[15] ugei. kun[16] du jahôla[17] jokihô gajar jagana.[18] surgahôla jokihô gajar[19] surgana.[20] erten nai[21] keregi[22] uduridun odogin[23] kun[16] du adalithaji. jalguši[24] tulgen uger[25] sain gajara[26] uduriduna.[27] basa masi urusiltei.[28] tein hamgaltai[29] kun nai gašun-i[30] ujesen du. darui beye ucarasan[31] adali cirmain. erke ugei cidahô cineger[32] tenggurken[33] hargaljina.[34] uner hir ugei[35] amurlinggoi[36] buyan[37] urgujihu[38] udugus[39] gehene.[40] imin[41] tula. kedun edur[42] alusalji[43] ujere[44] ocihu[45] ugei bolbala.[46] sanan du[47] demeile bolhôgei.[48] haocin[49] ulger[50] tu. nige kun[16] du buyan baihôla. gerin[51] hotala[52] kesigi[53] kurtene[54] gesen bišio. eonai[55] ger kurungge undurhô keoket[56] acinar dekjihuni.[57] cum ebugen[58] kun nai[59] yabosan sain irugel[60] bišio.

---

[1] D olonai ongureksen kumun. — [2] D tong. — [3] D ôburu, = m. übere. — [4] D kumunai. — [5] D jolgokson. — [6] D inaktai. — [7] D nigen. — [8] = m. sag'ūtsag'ăču, D sogoocaji. — [9] D tooji = m. tog'ōji, tōji. — [10] D šuugumjileku. — [11] D bolhola. — [12] D bayarlanai. — [13] Wohl ein Druckfehler für nam; D hat nam sim. — [14] D kelelcebecu. — [15] D baca yadahô cu. — [16] D kumun. — [17] D = m. jig'āh'ula. — [18] D janai = m. jig'āna. — [19] D gajartu. — [20] D surganai. — [21] D erteni. — [22] D kerek. — [23] D odogeyen = m. odoki-yin. — [24] jalguši (= m. dsalag'ūs-i) fehlt in D. — [25] Nach uger folgt in D: uruhan-iyer (= m. uruh'an-yĕr). — [26] D gajartu. — [27] D uduridunai. — [28] D urušultei, = m. ürüsiyĕltei. — [29] D hat die richtige Form hagaltai. — [30] D kumunei gašuuni (= m. g'asig'ūn-i). — [31] D ucirasan, — [32] = m. činegē-bēr. — [33] D tengkurgen. — [34] D hargaljanai. — [35] D kir ugei metu. — [36] D amurlinggôi. — [37] D nige buyan. — [38] D urgujiku. — [39] ôtugus, = m. ütegüs. — [40] D gekune. — [41] D eimiyen. — [42] D odur. — [43] D hat richtig aluslaji. — [44] D hat die volkstümlichere Form ujeke. — [45] D othô. — [46] D bolhôla. — [47] D dur. — [48] D bolhô ugei. — [49] D hoocin, = m. h'ag'ūčin. — [50] D hat die richtige Form uliger. — [51] = m. ger-ün, D geriyen. — [52] D hotolo. — [53] D kesik gi. — [54] D kurtenei. — [55] D uunei, = m. egün-ü. — [56] D kuuket. — [57] D denjiku ni. — [58] D obugen. — [59] D kumunei. — [60] = m. iregül, D irul.

XV.

Abugen[1] amban erdem hôrca šub šulun.[2] aliba kerek iremekce. tedu[3] jui juiger sitkene.[4] basaci dotor[5] dotorhai[6] kun-i[7] tanina. sain mao gi[8] teonai[9] nidun du tung[10] endehu[11] ugei. alban du kiceltei aroohan[12] jalguši[13] saitur urusiyene.[14] debsihu[15] ularihô[16] gajar[17] kursen hoina.[18] uner tetkune[19] baitulana.[20] kerbejin alban du jalhooran[21] ikir cikir uran ujekdeji. joli erin yabuhô bolhôla. tundu barikdahôja[22] kice. oldosan gehu du.[23] kimda taibihô[24] haoli ugei. kelehu uge im. deoner edur[25] buri nidun hadasar ujeser[26] nada itegeji kun[27] boloya gene bišio. ergultei[28] gi erguhu[29] ugei. jakirultai[30] gi jakirhô ugei bolbala.[31] sain kun[27] yaji[32] šurgun[33] yabuhô. mao kun[27] yundu jalahana gene.[34] turulkin[35] sanan šudurhô.[36] ama sileo.[37] uge yabudal cib cike.[38] kun[27] cum bisireji sanan dagaji temecen urukšan[39] cirmain kuci barina.[40]

XVI.

Keokedi[41] tejiyehuni[42] ijaoras[43] kuksirehu du[44] belgeku[45] ucir. kubegun[46] bolosan[47] kun.[48] ecige eke yen joboji eleji tejiyesen[49] ku-

---

[1] D ubugun, = m. ebügen. — [2] D šob šoloon (= m. silug'ūn). — [3] D todui. — [4] D siyitkenei. — [5] D dotoro. — [6] D hat die richtige Form todorhai. — [7] D kumuigi. — [8] D muugi. — [9] D tunai, = m. tegūn-ü. — [10] D toug. — [11] D endeku. — [12] aroohan, = m. arig'ūh'an, fehlt in D. — [13] D jaluši, = m. dsalag'ūs-i. — [14] D urušunei, = m. ürüsiyēnei. — [15] D debsiku. — [16] D ularahô. — [17] D gajartu. — [18] D hoino. — [19] D hat fälschlich detkunei. — [20] D hat die richtige Form batulanai, worauf noch gekenei folgt. — [21] = m. dsalh'ag'ūran. — [22] D hat die richtige Form barikdahôya: tundu barikdahôya kice, ‚der nehme sich in acht, daß er nicht von ihm ertappt werde'. — [23] D gekudu. — [24] D tabihô. — [25] D odur. — [26] = m. h'adaksag'ār üdsekseger. — [27] D kumun. — [28] D urgultei. — [29] D urguku. — [30] D jakiraltai. — [31] D bolhôla. — [32] D yagaji. — [33] Wohl ein Schreibfehler für surgan; D hat surhôn. — [34] D genei. — [35] D turulkiyen. — [36] D sudurhô, = m. sidurg'u. — [37] D šilo, = m. silug'ūn. — [38] D cige. — [39] urukšan ist entweder eine Nebenform von uruksi, vorwärts, oder aber Gerund. von einem davon abgeleiteten Verbum uruksiyāh'u oder uruksig'āh'u, das jedoch in keinem der vorhandenen Wörterbücher erwähnt ist. — [40] D barinai; es folgen in D dann noch die Worte: juutkuya (= m. jitküye) geku ugei ni nigenci mun ugei. — [41] D kuukedi. — [42] D tejiyeku ni. — [43] D ijoorasu, = m. idsag'ūr-ētse. — [44] D kuksirekui dur. — [45] belgeku scheint ein bloßer Schreibfehler zu sein; D hat die richtige Form beletku. — [46] D kubun. — [47] D bolosen. — [48] D kumun. — [49] D tejiksen.

mujulesen[1] kesigi sanabala.[2] urugin[3] kuksirehu[4] urit urisci[5] sain del[6] emusgul.[7] duratai yeoma gi ergun.[8] iniyemsuk[9] ciraitai[10] irao[11] uger bayarloltai.[12] kerbejin emushu[13] idehu[14] gi ajirhô ugei. ulushu[15] ulberihui gi[16] asaohôgei.[17] jam yabuhô kun tai[18] adali ujeji. abugedi[19] gasiraolhô[20] du kurgebele.[21] tariyalang[22] du eodebulsen[23] hoina.[24] yamar kuciyer[25] gasidal[26] uilabaci[27] yun tusa. unen sanan nas[28] garsan geji ken itegehu[29] bui. eleklehuwas[30] aiji hoorhô[31] ni buije.[32] yamar juiler duratai amtatai yeoma takibaci gi. sunesu ajirasan-i[33] ken ujebe. harin amitu[34] ulusun[35] ujekdel bišio. sunusun[36] du yeo[37] tusa bui. deoneser[38] ecike[39] eke ben nasujiba kuksireji munghaguraba geji demei tuibegemjin[40] albadaji ger hôbisan-i[41] cuk baina.[42] uge imin[43] kiridu kuret. kun[44] cinggeji gomodahô bolot. teciyedeltei.[45] im[46] jerge ulus. tenggeri[47] gajar aocilahôgei.[48] cithur[49] tenggeris buguder janakô yen[50] tula. yaji buyan nar[51] barahô bui.

---

[1] = m. kümüjigülüksen, D kumujioleksen. — [2] D sanabele. — [3] D urugiyen. — [4] D kuksireku. — [5] = m. üriscü. — [6] D debel. — [7] D hat die richtige Form emuskul. — [8] D urgun. — [9] D inemsuk. — [10] D ciratai. — [11] D iroo, = m. iruu. — [12] = m. bayarlag'ültai. — [13] D umusku. — [14] D idekui. — [15] D uluskn. — [16] ôlberikuigi, = m. ülberekü, ülberkü. — [17] D asahôhô (wohl ein Druckfehler für asagôhô) ugei. — [18] D kumutei. — [19] D ubugedi. — [20] D hasiriolhô; gasiraolhô würde einer schriftmongolischen Form g'asirag'ülh'u entsprechen, die jedoch in den Wörterbüchern nicht nachweisbar ist; die der Bedeutung nach entsprechende schriftmong. Form ist g'asig'üdag'ülh'u. — [21] D kurbala. — [22] D tarlang ist wohl ein Druckfehler für taralang. — [23] = m. ügede boloksan; D hat dafür uda bolsan. — [24] D hoinu. — [25] D kucir. — [26] wohl = m. g'asig'üdal; D hat dafür die bessere Lesart gašoodan = m. g'asig'üdan. — [27] D oilaba cu. — [28] D sanasu, = m. sanan-ētse. — [29] D itegeku. — [30] D kumunei eleklegesu (= m. eleglekü-ētse). — [31] = m. h'ag'ürh'u. — [32] D boiza. — [33] D ajirsani. — [34] D hat fälschlich amidu. — [35] D ulusyen. — [36] D sunesun. — [37] D yun. — [38] Wohl ein Schreibfehler für teoneser = m. tegün-ētse-bēr. — [39] Wohl ein bloßer Schreibfehler für ecige. — [40] Entspricht dem m. düibegelekü oder düibegekü. — [41] = m. h'ubiyāksan. — [42] Der ganze Satz von deoneser bis cuk baina fehlt in D. — [43] D imiyen. — [44] D kumun. — [45] Für teciyedaltai ist nach GOLSTUNSKI, *Wb.* III, 94, teciyadaltai zu lesen, welches aus tesči yadaltai entstanden ist; D hat auch die letztgenannte Form. — [46] D iyimi. — [47] D tengger. — [48] D oocilahô ugei, = m. ag'uučilah'u. — [49] D citkur. — [50] D janahôyen, = m. dsanuh'u. — [51] D buyanar, = m. buyan-yēr.

namar[1] uje. ike[2] udahô ni ha baina.[3] nidu irmehu[4] horondu.[5] teonai[6] keoket acinar murdasar[7] daoriyasar[8] irehu[9] bišio.

XVII.

Aha deo gekci. nige eke yen garsan[10] hara baga nas[11] hamtu ididek hamtu nadatai[12] yahudak bile.[13] tung[14] tus tus ugei. yamar elegisek[15] yamarhan inak bile.[13] uscu[16] ulam[17] iyer[18] salaburi[19] bolosan-i.[20] olangki[21] cuk eme tataburin[22] hatgôhô[23] ugen du[24] barikdat. ger bara[25] temecehu.[26] kundulen[27] kun-i[28] jabsarlahô ugen du oroji. eor eore[29] sanan barihôwas[30] boloson-i[31] ike[32] olan[33] bišio. yeobei[34] gehene.[35] edur[36] bolgan ene mao[37] abiyasun[38] uge gi[39] cingnasar[40] sanan du agôlamjin[41] dotora[42] dureng[43] durcu.[44] nigen caktu kuliceji yadat. darui karul[45] coogiyal[46] dekdehu[47] du kurci. uše[48] daisun sik bolji. sanaji uje. kurungge barabala. dakiji baigôlji bolna.[49] eme aldahôla. dakiji abci bolna.[49] aha deo yen dotorsan[50] nige gi[51] hokirahô bolbala.[52] mun gar kulin[53] nige hôgarasan[54] adali.[55] dakiji olji bolnoo.[56] kesik ugei du haya nige jobalang[57] tu kerek garcu[58]

---

[1] = m. nam-yēr, D hat namur. — [2] D yeke. — [3] D baini ist ein Druckfehler für bainai. — [4] D irmeku. — [5] = m. h'og'ōrondu. — [6] D teonei. — [7] = m. mürdeksegēr, D hat mooridasar. — [8] = m. dag'üriyāksag'ār, D hat doreser. — [9] D ireku. — [10] D gargasani. — [11] D bahasu, = m. h'ara bah'a-ētse. — [12] = m. nag'ādatai, D natji = m. nag'ātci. — [13] D bilei. — [14] D tong. — [15] D hat die richtige Form eligesek. — [16] D uscio. — [17] D ulum. — [18] = Instrum.-Suff. yēr; D hat dafür ayar. — [19] D salburi. — [20] D boloksani. — [21] D olonggi. — [22] D tataburi yen. — [23] D hathahô. — [24] D ugedu. — [25] D bara gi. — [26] D temeceku. — [27] = m. kündelen; D hat fälschlich kunduleng. — [28] D kumunei. — [29] = m. über über-ün, D eoru coriyen. — [30] D barihasu = m. barih'u-ētse. — [31] D boloksan ni. — [32] D yeke. — [33] D olon. — [34] D yun bi. — [35] gekene. — [36] D odur. — [37] = m. mag'ū. — [38] D abiyasuyen. — [39] D ugeigi. — [40] = m. čingnaksag'ar. — [41] = m. ag'uudamči. D hat dafür oocilan (= m. ag'uučilan) baiji. — [42] D dotoro. — [43] = m. dügūreng. — [44] D durcu, = m. dügūrčü. — [45] = m. keregūl; das Wort fehlt in D. — [46] D hat die richtigere Form coogil, vgl. m. čig'ūkikü. — [47] D dekdeku. — [48] = m. üsiyē; D hat ušin. — [49] D bolnai. — [50] Ist wohl ein Schreibfehler; D hat richtig dotora. — [51] D nigeni. — [52] D bolhôla. — [53] = m. kül-ün, D hat kul. — [54] D hôgôraksan. — [55] D singgi. — [56] Nach bolnoo folgt in D: adalithabele. — [57] D jobolong. — [58] D garci.

irehule.[1] mun[2] aha deo sulbege tatana.[3] ami gujireji cirmain aracilahô buije.[4] kundulen[5] kun[6] cirekdegujei[7] geji jailaji jabduhôgei[8] baitala. cini tula[9] kucilene[10] geneo. eoni[11] ujebele.[12] aha deo du kurhu ni[13] ugei. kun[6] yundu eoni[14] kinaji sanahôgei[15] bui.

XVIII.

Nukuriji[16] hanilaya gebele.[17] erten[18] cagin[19] Guwan Jung. Boo Šu gi daoraiji[20] yabultai yeoma. ene hoyola[21] nigen edure[22] kere[23] yabuhô du.[24] jamin[25] hajaotai[26] nige altan ike[27] ulugei[28] baihôn-i ujet. hoyola harilcan nair taibitala[29] ken ken či teoji[30] abuhôgei.[31] orkiyat[32] yabumajin[33] nige tariyaci[34] oljat.[35] tende nige altan ike[27] ulugei[28] baina.[36] ci ociji abda[37] geji kelet. tere kun[38] yaran[39] ociyat[40] eribeci. yur[41] altan ugei. nige hoyar[42] tologaitai[43] mogai[44] ujet. ike[27] aigat. arciorar[45] mogai[44] gi cabciyat.[46] guicet barkilan[47] kelesen-i.[48] bi tan du yeo[49] usiye[50] baina.[36] hoyar[42] tologaitai[43] mogai[44]

---

[1] D irekule. — [2] D mun ku. — [3] D tatanai. — [4] D boiza. — [5] = m. kündülen; D hat fälschlich kunduleng. — [6] D kumun. — [7] = m. cirügdegüdsei, D cirukduujei. — [8] D jabduhô ugei, vgl. m. jabtuh'u. — [9] D tulu. — [10] D kucilenei. — [11] D uni, = m. egün-i. — [12] D ujekule. — [13] D aha deo du kurku ni. — [14] D uuni. — [15] D sanahô ugei. — [16] Der Form nach könnte nukuriji Gerund. der Gleichzeitigkeit von nukuriku sein; da sich jedoch ein solches Verbum in den vorhandenen Wörterbüchern nicht nachweisen läßt, so ist wohl eher anzunehmen, daß hier ein Schreibfehler für nukurigi (nukuriyi, = m. nükür-i) vorliegt, umsomehr als auch D nukuraigi hat. — [17] D gekune. — [18] D erte. — [19] = m. tsag-un, D cagiyen. — [20] D dooraji, = m. dag'üriyäju. — [21] = m. h'oyag'üla. — [22] D odur. — [23] = m. kegēre; D hat kere du. — [24] D yabuhôdu ujebele. — [25] = m. dsam-un, D jamiyen. — [26] D hajiotai, vgl. m. h'adsag'ū, h'adsau neben h'ajig'ū. — [27] D yeke. — [28] D ulukui. — [29] D tabitala. — [30] = m. tegüjü. — [31] D abhô ugei. — [32] = m. orkig'āt, D orkit. — [33] yabumajin ist vermutlich eine Nebenform für m. yabumaktsa, yabumači. — [34] D taraci. — [35] D ooljat, = m. ag'üldsag'āt. — [36] D bainai. — [37] D hat dafür ab odo. Beide Formen sind rätselhaft. Ich nehme an, daß sie von einem Verbalkompositum ab-oth'u (vgl. m. abčirekü, abčirah'u) abgeleitet sind. Der chinesische Text lautet: 你去揀罷, D: 你去拿罷; die Mandschuversion hat einfach den Imperativ gaisu. — [38] D kumun. — [39] = m. yag'āran, yāran. — [40] D odot = m. odug'āt. — [41] D yeru. — [42] D hoyor. — [43] D tologoitu. — [44] D mogoi. — [45] = m. arčig'ūr-yēr. — [46] D hat dafür hoyor anggi cabcit. — [47] D hat die richtige Form barkiran. — [48] D kelekseni. — [49] D yun. — [50] D ušin.

gi altan ike[1] ulugei[2] geji hôdalar[3] nada kelet. arai mini amin-i[4] hokirasan[5] ugei gesen[6] baitala. tere hoyola itegehugei[7] hamtuda[8] gederge[9] bucet[10] ujehene.[11] mun keber altan baisar[12] cabcikdat[13] hoyar[14] kesek bolji.[15] Guwan Jung. Boo Šu tus tus niyejet[16] hagas teoji[17] abat yabula.[18] tere tariyaci[19] hoosun[20] garar[21] harila[22] gedek bile.[23] erten[24] cagin[25] ulus kun tai[26] hanilahô yosu[27] im[28] bišio. ene uge[29] jadagai uliger bolbaci.[30] odo[31] cigin[32] jabšan nigi[33] ujet aci gi. martadak ulus tu durim demdek[34] bolgaji[35] bololtai yeoma sanji.[36]

XIX.

Cini surhôini[37] tere age biši yeo. tere gekci. uuta nai[38] dotorki[39] sibuge bahana. kejiye bolbaci.[40] erke ugei ujur[41] garna.[42] ucir[43] yeo gehene.[44] turulki kundu cikimai.[45] ikele[46] surci. yabuhana[47] yosotu.[48] ašilhana[49] kemjiyetei.[50] alban du[51] nige amiyer[52] yabuna.[53] gerte[54] nige janggar[55] aji turune.[56] uner[57] bicihan či gem ugei. ecige eke du acilaltai. aha deo den[58] amarak. tere[59] dere[60] nukur hanil du maši elsek. ken ken či bolba. tundu[61] nige kerek

---

[1] D yeke. — [2] D ulukui. — [3] = m. h'udal-yēr. — [4] D amin ni. — [5] D hokiraksan. — [6] D geksen. — [7] D itegeku ugei. — [8] D hat teoni hamtuda. — [9] D gedurge. — [10] D hat die richtige Form bucat = m. butsag'āt. — [11] D ujekene. — [12] D baisar = m. baiksag'ār. — [13] D cabcikdun. — [14] D hoyor. — [15] Nach bolji folgen in D noch die Worte: gajar tur baihô gi. — [16] D nicit, offenbar = m. nidsegēt. — [17] = m. tegūjü. — [18] D yabulai. — [19] D taraci. — [20] = m. h'og'ōsun. — [21] = m. g'ar-yēr. — [22] D harilai. — [23] D bilei. — [24] D erte. — [25] = m. tsag-un, D cagiyen. — [26] D kumutei. — [27] D yoso. — [28] D eimi. — [29] Auf uge folgt in D kedui. — [30] D bolbacu. — [31] D odokin, = m. odoki. — [32] D hat die richtige Lesart: cagin. — [33] D jabsaigi (m. dsabsiyān). — [34] D hat die richtige Form temdek. — [35] D bolgoji. — [36] = m. aksan ajig'ū. — [37] D surhôni. — [38] D uutani, = m. ug'ūta. — [39] D dotoro ki. — [40] D bolbacu. — [41] D ujuur = m. üdsügūr. — [42] D garnai. — [43] D ocir. — [44] D gekene. — [45] = m. čigimai. — [46] D yekele. — [47] D yabuhôna. — [48] D yosutu. — [49] cf. m. ag'āsilah'u. — [50] D kemjitei. — [51] D alban dur bolbele. — [52] D amir, = m. ami-bēr. — [53] D yabunai. — [54] Auf gerte folgt in D baibule. — [55] = m. dsang-yēr. — [56] D turunai. — [57] D uneri, was dem m. ünerü (neben üner, üneren) entsprechen würde. — [58] = m. degēn. — [59] D ene. — [60] = m. degēre. — [61] tundu fehlt in D.

goihana. kuliyeji ese abubala bolna.[1] jiye gebele.[2] arga ugei beye ciramaiji[3] cini orondu ciramaina.[4] ese butubegem[5] baihô yosu ugei. imin[6] tula ken tundu[7] kundulehugei.[8] ken oiracaya[9] gehu[10] ugei.[11] buyantai ulus burhan umurna gesen[12] bišio. im[13] butur kun[14] talar turuji hoosuwar[15] barahô habei.[16] tenggeri erke ugei buyan soyorhahô[17] bahana.

XX.

Tere abagai gekei. man nai hoocin[18] ail bišio. harasar ujeser[19] ususen[20] keoket.[21] kecinen[22] edur aluslaji. odo sonosbala[23] ja[24] ugei saijiraji tusimel bolba gene.[25] urida bi harin idegehusik sejiklehusik[26] bile.[27] hoina[28] nukutas[29] asaobala.[30] uneren aji.[31] eoni ujebele.[32] sana[33] uhal[34] baibala.[35] kerek erkebiši butune bišio.[36] harin nasun seoder[37] tu ugei gesen[38] uge hôdal[39] ugei aji.[31] abagai yen uge mun.[40] tim[41] bolbaci.[42] mun teonai[43] ebugedin[44] barasi ugei sain yabudaltai tula. sai[45] ene metu cidaltu[46] keo[47] turube. nomohon bolot sain. surhô asaohô[48] du duratai. harbuhô namnahô aliba ere yen erdem nasuna[49]

---

[1] D bolnai. Im Schriftmong. wird bolba im Sinne von ‚und damit gut', ‚damit basta' gebraucht. — [2] D hat jiye gebele gesen du. — [3] D cirmaiji. — [4] D cirmainai. — [5] D hat ese butubegem bolbele. — [6] D eimiyen, = m. eimü-yin. — [7] D teoni. — [8] D kunduleku ugei. — [9] D orceye boloya. = [10] D geku. — [11] Auf die Worte: geku ugei folgt in D: uguleku balamat. — [12] gesen fehlt in D. — [13] D iyimi. — [14] D kumun. — [15] = m. h'og'ōsug'ār, D hosar. — [16] D habi, = m. h'abi für h'amig'ā bui. — [17] D suirhôhô. — [18] = m. h'agūčin. — Die Worte: man nai hoocin ail bišio fehlen in D; dafür steht hier bida vor harasar als Subj. des Satzes. — [19] = m. h'araksag'ar üdseksegēr. — [20] D usuksen. — [21] D hat keoket bisio. — [22] Wohl = m. kejiyēnen; D hat die abweichende Lesart: aluslaji kecinen jil. — [23] D sonoshôla. — [24] D hat die richtige Form jai. — [25] D genei. — [26] D itegeku sik sejikleku sik, ‚halb glaubte ich es, halb zweifelte ich daran'; vgl. in Betreff des Suffixes sik BOBROWNIKOW, § 113. — [27] D bilei. — [28] D hoinu. — [29] D nukudesu, = m. nükūd-ētse. — [30] D asaohôla. — [31] = m. ajug'ū. — [32] D ujekule. — [33] D sanau. — [34] D hat dafür uhan = m. uh'ag'ān. — [35] D baihôla. — [36] Die Worte: kerek erkebiši butune bišio fehlen in D. — [37] = m. segūder. — [38] D gese ist ein Druckfehler für gesen. — [39] D hodal. — [40] Statt der Worte: abagai yen uge mun hat D tere cinggeji. — [41] D teimi. — [42] D bolboco. — [43] D teonei. — [44] D ubugedin. — [45] D saya. — [46] D cidaltai. — [47] D kubuun. — [48] D asahôdu. — [49] D nasu ni.

kiri ugei ikele[1] surci. enggin[2] ucara[3] gerte baibala.[4] gakca[5] bicik ujehuwas[6] biši. demei gajar tan[7] nige alhôm či yabuhôgei.[8] tere či[9] baitugai. alban nai kerek tu bolbala.[10] kiciyenggui[11] bolgomjitai. oljatai[12] jabšatai[13] gajar bolbala.[14] yur[15] oiratohôgei.[16] ene cohom buyan hariyasan[17] ger tu[18] magat ulemji[19] bayashôlang bui gesen uliger tu[20] neilesen[21] baha.

XXI.

Manai dotora[22] bišio. ci kerbe biši ulus yeo. namaigi ujeji irebele.[23] darui nebte[24] basa yeogeji medeolne. halga[25] du kurci iremekce. darui hoiši ocisen-i.[26] gerin[27] kun[28] namai[29] gerte ugei gesen[30] ugen du[31] aorlabao.[32] yagaba ucirin[33] gargaji kelehugei[34] bolbala.[35] yaji[36] olji medehu.[37] ene ucara[38] bidanai nige dora[39] abagai nar ijiliget[40] joos[41] nathô[42] kuren[43] boshaji.[44] munuken[45] iriji amaldat[46] namaigi arga ugei oci[47] gene.[48] mini beye cule ugei gi[49] medehugei[50] yeobei.[51] gente gente[52] alba kurci irehui gi[53] tung boljo[54] ugei. teo-

---

[1] D yekele. — [2] = m. eng-ün, D hat fälschlich anggiyen. — [3] = m. učira. — [4] D baihôla. — [5] g'akca fehlt in D. — [6] = m. üdsekü-ētse; D hat ujekesu tedui biši. — [7] Für tan ist wohl dan zu lesen; D hat dafür tung. — [8] D yabuhô ugei. — [9] D tereeu. — [10] Für bolbala hat D basa masi. — [11] D kicekui. — [12] D oljotai. — [13] = m. dsabsiyātai. — [14] D bolhôla. — [15] D yeru. — [16] D oirdahô ugei, worauf noch die Worte: eoni ujekene folgen. — [17] D hôraksan = m. h'uriyāksan. — [18] D tur. — [19] D ôlemji. — [20] tu fehlt in D. — [21] D neileksen. — [22] D dotoro. — [23] D irekule. — [24] In D folgen auf darui nebte die Worte: orohô boize, die in der Handschrift offenbar nur versehentlich ausgelassen sind. — [25] D halgan, = m. h'ag'ālg'a. — [26] D ociksoni. — [27] = m. ger-ün, D geriyen. — [28] D kumun. — [29] D namai gi. — [30] D geksen. — [31] D ugedu. — [32] = m. ag'ūrlabao, D ooralaboo. — [33] D hat die richtige Form uciri. — [34] D keleku ugei. — [35] D bolbele; es folgen darauf in D die Worte sanabala ci. — [36] D yagaji. — [37] D medeku. — [38] = m. učira. — [39] D doro. Das Wort entspricht hier dem chines. 羣 und dem mandsch. feniyen, Herde, Schar, doch vermag ich es in keinem Wb. in dieser Bedeutung nachzuweisen. — [40] Offenbar = m. ijilidügēt, v. ijilitkü. — [41] D jos, = m. dsog'ōs. — [42] = m. nag'āth'u. — [43] D kure, = m. küriyē, küriyēn. — [44] D boshoji. — [45] D hat dafür sahana. — [46] D ama aldat, = m. amaldag'āt, ama aldag'āt. — [47] D ot. — [48] D genei. — [49] D ugei ji, worauf ci folgt. — [50] D medeku ugei. — [51] D yun bi. — [52] D genete genete, = m. genette. — [53] D irekui ji. — [54] = m. boldsag'ā, boldsog'ā, boldsoya, boljiyā.

neser[1] caji[2] šajin ike[3] cingga. haya[4] nige kerek garcu[5] irebele.[6] noori[7] ḫa bolgana.[8] teimin[9] tula aorlabala aorlatugai.[10] bi nasuda ocisen[11] ugei. gerin[12] ulus tu jakisan-i.[13] ken ken namaigi eriji irebele. gerte ugei geji kele gesen. sanamsur[14] ugei cini beye iresen[15] du. tenek bolot[16] mun yosuwar[17] keleji ilegeget.[18] sai[19] oroji nada kelebe. tundu bi yaraji[20] kun[21] jaruji nekelgehene[22] guicesen ugei gehu[23] du. mini dotora[24] kungkuitele[25] bolba. uner haši yaši bolhô gi medehu[26] ugei bolba.

XXII.

Manai hoyola[27] ugas[28] sain nukur bolot. odo basa kedun jerge uruk bolji. niliyet[29] jil oljosan[30] ugei tula. bi cirigin[31] gajaras[32] surge[33] hariji iret. teonigi[34] eriji jolgoya[35] gehene.[36] kerektu tordat[37] tung ese oljoba.[38] ucugedur[39] ayantala teonai[40] gerte kurci asaohana.[41] neoji[42] ike[43] udaba. odo siyoo giyei[44] barun[45] beiyen[46] torio[47] du saoji[48] baina gene. kelesen yosuwar[49] ociji[50] ujehene.[51] dalda nigôca[52] gajar mun baini.[53] eode[54] hagasar[55] bui. gerin[56] ulus taodahana.[57]

---

[1] Elativ-Instrumental = tegūn-ētse-bēr, D hat teonesu. — [2] = m. tsag'āji (neben tsag'ādsa). — [3] D yeke. — [4] D haya du. — [5] D garci. — [6] D irekule. [7] D nuuri = m. nig'ūr-i. — [8] D bolganai. — [9] D imiyen. — [10] D oorlabacigi oorlatugai (m. ag'ūrlah'u). — [11] D odoksan. — [12] = m. ger-ūn, D geriyen. — [13] D jakiji. — [14] D hat die richtige Form sanamsar. — [15] D ireksen. — [16] D bolut. — [17] D yosor. — [18] D ilgeget. — [19] D saya. — [20] = m. yag'āraji. — [21] D kumun. — [22] D neguuleksen du. — [23] D geku. — [24] D dotoro. — [25] D kungguitele. — [26] D medeku. — [27] D hoyoola, = m. h'oyag'ūla. — [28] D ugasu, = m. ug-ētse. — [29] D nelen, = m. neliyēn neben neliyēt. — [30] D ooljasun, = m. ag'ūldsaksan. — [31] D cirigiyen, = m. tserig-ūn. — [32] D gajartu. — [33] = m. süürge, sürge, fehlt in D. — [34] D teoniyigi. — [35] = m. dsolg'aya. — [36] D gekune; es folgen darauf in D, dem chines. Texte entsprechend, die Worte: sanamsar ugei, die im obigen Texte offenbar nur durch ein Versehen ausgelassen sind. — [37] D tordun; vgl. m. torduh'u neben tordah'u. — [38] D ooljaba, = ag'ūldsaba. — [39] D ucikdur, cf. m. ütsügedür. — [40] D teonei. — [41] D asuhana. — [42] = m. negūji. — [43] D yeke. — [44] D giyai; siyoo giyei = chines. 小街. — [45] = m. barag'ūn. — [46] D beye. — [47] = tog'ō-rig'ō, torio. — [48] = m. sag'ūji. — [49] D yosur. — [50] D hat dafür bedereji otci. — [51] D ujekene. — [52] D nigooca, = m. nig'ūtsa. — [53] D bainai; baini ist offenbar nur ein Schreibfehler. — [54] = m. egūde, egūden. — [55] = m. h'ag'āksag'ār. — [56] D geriyen. — [57] D hat die richtige Form doodahana = m. dag'ūdalh'ana.

tung cime ime[1] ugei. basa ude[2] toksiji niliyet[3] daodasar.[4] nige yabu[5] yadasan[6] emeken garci irele. ejen mini gerte ugei. biši gajar ocila[7] gebe. cini[8] noyan[9] hariji iresen hoina[10] kele. bi ujehe[11] irebe gehudu.[12] tere cike[13] dulai[14] bolot. tung sonoshô biši. tundu bi arga yadat ail bicihan puse nas[15] bir[16] eriji mini ociji ujesen[17] yabudali bicigon[18] taibiba.[19]

XXIII.

Abagai mordo.[20] bi cimas[21] jailasan bišio. jobaji[22] basa booji[23] yeokina.[24] yamar uge bui. ese ujebele yahôbei.[25] bi niliyet[26] holas[27] darui cimai ujesen bolot. morilasar[28] unggerehu[29] yosu bainoo.[30] abagai gerte oroji saohô ugei yeo.[31] mun bišio.[32] bida ese jolgosar[33] ike[34] udaba. bi oroji bahan saoya.[35] ebeo.[36] teduire[37] juil cecek tarisan[38] bainoo.[39] basa ucinen altan jagasu tejiyesen[40] aji.[41] čileo gar[42] kisen[43] aola[44] basa sain. sanan kurusen-i masi uran.[45] jerge jerge du[46] cum durim yangjutai.[47] ene bicigin[48] ger uner ceber yeoma.[49]

---

[1] = m. čimegē imegē; für cime ime hat D cime anir. — [2] = m. egūde, egūden. — [3] D nelen, = m. neliyēn neben neliyēt. — [4] D doodasar, = m. dag'ūdaksag'ār. — [5] D hat die richtige Form yabun. — [6] D yadaksan. — [7] D otlai. — [8] Vor cini hat D noch bi. — [9] D noyon. — [10] D hoinu. — [11] D ujeke. — [12] D gekudu. — [13] D hat die richtige Form cikin. — [14] D dulei. — [15] D putsesu (= chines. 舖子). — [16] D biyir. — [17] D ujeksen. — [18] Für bicigon ist wohl biciyet zu lesen; D hat biciyet. — [19] D talbiba. — [20] = m. morda. — [21] D cimasu. — [22] D joboji. — [23] = m. bag'ūji. — [24] D yeogenei. — [25] D yahôbui, = m. yag'āh'u bui. — [26] D nelen, s. XXII, 23. — [27] D holasu. — [28] = m. morilaksag'ār. — [29] D ungguruku. — [30] Nach bainoo folgen in D noch die Worte: ene ayantala bisio. — [31] Für abagai gerte oroji saohô ugei yeo hat D die abweichende Lesart: mini gerte dariji (= m. tag'āriji) bahan soohô boize. — [32] bišio fehlt in D. — [33] = m. dsolg'aksag'ār; D hat jolgosarai. — [34] D yeke. — [35] D suuya. — [36] D ebei. — [37] D tedui dere, = m. tedüi degēre. — [38] D tariksan. — [39] Für bainoo hat D bolot, worauf die Worte: basa kesek kesek cuk ulairaji delgerebe folgen. — [40] D tejiksen, = m. tejiyēksen. — [41] = m. ajig'ū. — [42] D ciluugar, = m. čilag'ū-bēr. — [43] = m. kiksen; D hat merkwürdigerweise cisen. — [44] D oola, = m. ag'ūla. — [45] Die Worte: sanan kurusen-i masi uran fehlen in D. — [46] D jergetu. — [47] Hier folgen in D die Worte: yun sain. bicik umsisen (= m. ungsiksan) culun du (= m. čilug'ā-dur) oithari satultugai gekunei. abagai oroji suuya. — [48] = m. bičig-ün, D bicigiyen. — [49] yeoma fehlt in D.

haišan[1] ujebeci[2] haišan[1] talamjitai.[3] yuru[4] man nai[5] bicik ungsiltai[6] gajar mun baha. gakca gomodahôni[7] nada tedui nukur hani ugei gakcar bicik surbala[8] demeile uithartai.[9] eondu yeo keceo[10] gajar bui. ci ese jiksibele. bi cimadu bara bolji irebele yamar bui. tenggebele[11] nada tusatai bolba. jalabaci[12] harin irehu[13] ugei geji jobahô[14] baitala. uner irebele. mini jabšan[15] buije. jiksiku yosu basa bainuu.[16]

XXIV.

Anghan teoni julgahô[17] du. kun[18] tai[19] adabasi[20] elgisek[21] amarak baina.[22] teonai[23] jang kereltei[24] onggutei.[25] ama ujugur[26] hôrca[27] sain.[28] jokiji[29] kuseji ujesen. yaji[30] olji tuntei hanilna[31] geji. ama dan[32] urgunjide[33] maktadak bile.[34] hoina nukurlet. nige gajartu joroldoji[35] yabusar.[36] teonai yabusan neite keregi[37] kinabala. ekle[38] nige sidurhan[39] kun[18] biši gele.[40] jasaburitai hôdal keceo.[41] teonai[42] unen hôdali[43] hanasa[44] nocokdana.[45] tim[46] bolot sana uki.[47] kun[18] du sain gajar oldakdahôgei.[48] ama[49] ujugur[50] cimatai saihan hanilana[51] gebeci.[52] ecine[53] gajar hoblahô ni keceo. teonai[23] baci du oroba gehule[54] ele bolona.[55] odo bolbaci[56] teonai[23] gar tu hoorlasan[57] kun[18]

---

[1] D hašan; = m. h'aisi. — [2] D ujebecu. — [3] D dalamjitai, = m. dag'ālamjitai. — [4] D yeru. — [5] D manai. — [6] D ongsiltei. — [7] D gomdahô ni. — [8] D surbele. — [9] D oithartai. — [10] = m. ketsegüü. — [11] = m. tein gebele; D teikule. — [12] D jalabacu. — [13] D ireku. — [14] D jobohô. — [15] = m. dsabsiyān. — [16] D bainoo. — [17] D jolgohô. — [18] D kumun. — [19] D tei. — [20] D adabisi, cf. m. adabasi neben adabisi. — [21] D elgisek; offenbar = m. elsek. — [22] D bainai. — [23] D teonei. — [24] D hat die richtige Form gereltei. — [25] = m. ünggetei. — [26] D ujuur. — [27] D horca. — [28] D sain du. — [29] Statt jokiji hat D bi uner. — [30] D yagaji. — [31] D hanilnai. — [32] = m. dag'ān. — [33] D hat die richtige Form urguljide. — [34] D bilei. — [35] D jooruldaji = m. dsug'ūralduji. — [36] = m. yabuksag'ār. — [37] D kerek gi. — [38] D hat die richtige Form egele. — [39] = m. sidurg'u. — [40] D gelei. — [41] D hat jasaburitai keceo (= m. ketsegüü) hodal keceo. — [42] D teonei. — [43] D hodali. — [44] D hanasu, = m. h'āna-ētse. — [45] D nocokdanai. — [46] D teimi. — [47] D ôki, = m. üki. — [48] D oldohô ugei. — [49] D aman. — [50] D ojoor. — [51] D hanilnani ist wohl ein Druckfehler für hanilanai. — [52] D gebecu. — [53] Für ecine hat D dalda. — [54] D gekule. — [55] D bolnai. — [56] D bolbacu. — [57] D hoorolaksan.

kerbe cuken geneo. hôrugar[1] toloji[2] baraši ugei bui. eondu nukudut teoni durathô bolbegem.[3] cuk halak geji tologai[4] ulu cinhu ni[5] ugei. gadar[6] cagan dotor hara gekci ni.[7] uner aimin[8] uluši keleji. uner jul mini sain. sanan[9] taibiji[10] aklaga bolgahô ugei bolbala.[11] teonai[12] urahan[13] du ulu unahô bileo.[14]

XXV.

Jang cini dan[15] joriktai. cidahôgei[16] bolbala[17] darui baitugai. kun nai[18] kerek[19] kuliyeji abat. basa butuji[20] cidahôgei.[16] bain bain argôrlan[21] satahôn-i[22] yamar sanan bui. enggeji[23] yabubala.[24] nukut basa yaji[25] cini uge gi[26] itegehu[27] bui. lab ahai ci medekdehugei[28] buije.[29] bi[30] cini tula iciltei yeoma. ene singgi angharahôgei[31] satahôwar.[32] harin unen yabudali gargaji tundu keleji oget.[33] kun[34] basa gori aldarat biši gajara goiji[35] ocihu[36] baha.[37] ene cini yamar uge bui.[38] kerek geci[39] tung cime ugei baitala. darui bahan udabaci[40] yana.[41] tere či baige.[42] cohomhan keregin[43] ejen cirmaihôgei[44] bolot. cini ene uridas[45] šabdasan-i[46] yamar yosu bui. ali kerek ucarabala naribcilahô[47] dere[48] basa naribcilat. toktol[49] sanan olosan[50] hoina. sai[51]

---

[1] = m. h'urug'ūn-yēr. — [2] = m. tug'ālaji. — [3] D bolbogem. — [4] D tologoi. — [5] D cinkuni, = m. činükü. — [6] = m. g'adag'ār, g'adār. — [7] Nach gekcini folgen in D die Worte: kun nai jusu (= m. jisu) dotoro gesen ni. — [8] aimin ist offenbar ein Schreibfehler für eimin; D hat iyimi. — [9] D sana. — [10] D talbiji. — [11] D bolhôla. — [12] D teonei. — [13] = m. urah'a, Schlinge als Vogelfalle; D hat dafür urg'a = m. urg'a, Schlinge zum Einfangen von Pferden. — [14] D bilio. — [15] D dang. Dem Sinne nach ist dan die richtige Lesart. — [16] D cidahô ugei. — [17] D bolhôla. — [18] D kumunei. — [19] D kerek gi. — [20] D boteji. — [21] Ein m. Verbum arg'urlah'u vermag ich nicht zu belegen, sondern nur ein Adj. arg'ul, langsam; wohl aber gibt es ein Verbum alg'urlah'u. D hat algoorhan = m. alg'urh'an. — [22] = m. sag'ātah'u ni, D satuhôni. — [23] D ene eigeji. — [24] D yabubele. — [25] D yagaji. — [26] D ugeigi. — [27] D itegeku. — [28] D medekdeku. — [29] D boize. — [30] Auf bi folgt in D yeru. — [31] D anggarahô ugei. — [32] = m. sag'ātah'u-bēr, D satahar, worauf noch baitugai folgt. — [33] D ugut. — [34] D kumun. — [35] D goihai. — [36] D othô. — [37] D baha bisi. — [38] Die Worte: ene cini yamar uge bui fehlen in D. — [39] D hat die richtige Form geji. — [40] D udabacu. — [41] D yahanai. — [42] Wohl ein Schreibfehler für baigi; D hat baitugai. — [43] D keregiyen. — [44] D cirmaihô ugei. — [45] D uridasu. — [46] = m. šabdaksan ni, D šabadasuni. — [47] Vor naribcilahô hat D noch erke ugei. — [48] = m. degēre. — [49] = m. toktal; D hat fälschlich tokton. — [50] D oloksan. — [51] D saya.

yabuji bololtai yeoma. tan nai[1] adali haši kerek nocosar[2] darui bolna[3] geji keleji bolnuu.[4] jang mini turulki eimu[5] keceo baha. kerbe keregin[6] magat oldahôgei[7] bolot. tologai[8] darat[9] ci enggeji[10] yabu kele gebeci. bi yuru[11] enggeji[10] yabuši ugei bišio. mini[12] uge[13] itegebele. teonigi kuliyektui[14] ge. ese[15] itegebele teonigi[16] biši duratai kunes[17] guyugat[18] sitci[19] yabu ge. ken teonigi[16] haji[20] baina.[21]

XXVI.

Ci medehugei.[22] ene cuk nasun jaloo[23] ider cak bahana.[24] nige kedun uda gašun[25] idesen hoina. usen[26] amta simta[27] barana.[28] yeogehene.[29] bi urida abultuhôdan[30] ike[31] duratai. edur bur[32] bolbasuraji[33] yabudak bile. aha mini gida[34] du mergen. arban ilio[35] kun[36] baibaci. tundu[37] haldaji cidahôgei.[38] im[39] bolot. hoina harin nige keceo kun[40] ucarasan[41] bišio. mini nagacu yen gerte toshon nas[42] nige taitagar kun[36] ireji. ildu[43] du sain. hoyola[44] kelelceser[45] tengseji[46] ujeye geji. tus tus mese bariyat[47] alalduna.[48] aha mini teonigi[16] tung sanandu abhôgei[49] bišio.[50] nebte jidar[51] teonai[52] jiruken[53] tesin[54] hathôna.[55] tere taitagar yur[56] ajirahôgei[57] yarma[58] či ugei. ildu yen esiyer[59] damnat. mini aha yen jida yin[60] ujuri[61] tasulat[62] nige

---

[1] D tanai. — [2] = m. notsoksag'ār. — [3] D bolnai. — [4] D bolnao. — [5] D iyimi. — [6] D keregiyen. — [7] D olduhô ugei. — [8] D tologoi. — [9] = m. darug'āt. — [10] D iyigeji. — [11] D yeru. — [12] Vor mini hat D noch tere. — [13] D uge gi. — [14] D kulektui. — [15] D kerbe ese. — [16] D teoniyigi. — [17] kumunesu. — [18] D goigat; cf. m. g'uih'u neben g'uyūh'u. — [19] D siyitci, = m. sütčči? — [20] = m. h'ag'āji. — [21] D bainai. — [22] D medeku ugei. — [23] = m. dsalag'ū. — [24] D baha. — [25] = m. g'ašig'un. — [26] = m. übesüben. — [27] Fehlt in D. — [28] D baranai. — [29] D yuu gekene. — [30] D abulduhôdan, = m. abultah'u dag'ān. — [31] D yeke. — [32] D buri. — [33] bolbosuraji. — [34] D jida. — [35] D ileo, = m. ilegüü. — [36] D kumun. — [37] Für tundu hat D: teoni beyedu oira. — [38] D cidahô ugei. — [39] D iyimi. — [40] D kumun gi (sic!). — [41] D ucaraksan. — [42] D toshanasu, = m. tosh'o-ētse. — [43] Vor ildu du stehen in D die Worte: kul togolang. — [44] D hoyoola = m. h'oyag'ūla. — [45] = m. kelelceksegēr. — [46] teiseji. — [47] D barit. — [48] D alaldunai. — [49] D abhô ugei. — [50] Nach bišio folgen in D die Worte: nai taibihô yabudal mun ugei. — [51] = jida-bēr, D hat jider. — [52] D teoni. — [53] D jureken. — [54] D teišan. — [55] D hathôhana. — [56] D yeru. — [57] D ajirahô ugei. — [58] Offenbar von m. yag'ārah'u, eilen, abgeleitet, cf. m. yag'āramak. — [59] = m. esi-bēr, D išer. — [60] D yen. — [61] D ujuuri, = m. üdsügūr-i. — [62] D tasulun.

kesek tasuraba. mini aha jida tatahô yen uridar kujun[1] der[2] keduin[3] ildu taibiji[4] baina.[5] sai jailaya getele.[6] mini[7] aha yen haolai gi[8] habcilat nigente saijikdat niliyet[9] hola orkikdaba.[10] terun nes[11] ike[12] urme[13] hariji. yur[14] surhôn-i[15] baiba. eoni[16] ujehene.[17] ene altan delekei der[18] cidaltai ulus cuhak ugei bišio.

XXVII.

Kerbe[19] eldeb yeoma du cuk hairalaji narilaji bolbala.[20] sai aji turuhu[21] yosun bišio. bi[22] cimagi ese kelebele. bi basa teshugei.[23] ideji baraši ugei buda amu gi.[24] gerin[25] kun du[26] ukci ideolbele sain[27] bišio. sanan durar goo nai dotora.[28] ashahôni. ene yumbei.[29] cini sanan du basa amur bainuu.[30] ci dang buda idehun-i[31] medebeci gi. buda amun nai[32] berke ni medehugei.[33] tariyacin[34] nar yamar jobaji[35] judeji yabusar[36] sai ende kurue bišio. ni mukulik gebeci. kilbarhana[37] olnoo.[38] tereci baitugai. bida tim[39] bayan kun[40] adali. eonigi[41] idet teonigi[42] sanaji. sanagar hôdalduji[43] abat. hairlal[44] ugei demei[45] suitkehuni[46] biši. aman du yeo baraši bui. idehudan[47] yeo kurhu[48] bui. odo im[49] baisar.[50] kesigan[51] barahôwas[52] biši. yamar baibaci daoshô[53] ugei. ebugen nai[54] uge. arbilaji idebeole[55] amu elbek.

---

[1] = m. küdsügün. — [2] D dere, = m. degēre. — [3] D keduyen. — [4] D tabiji, cf. m tabih'u neben talbih'u. — [5] D bainai. — [6] D gebele. — [7] Vor mini steht in D noch tundu. — [8] = m. h'ug'ülai; D holarigi. — [9] D nelen. — [10] D urkikdabu, worauf noch die Worte: kedu kedun alhômin adak tu orkiyat kubketele unaba. — [11] D teruunasu, = terigün-ētse. — [12] D yeke. — [13] D hat die richtige Schreibung urma. — [14] D yeru. — [15] D surhô. — [16] D oni. — [17] D ujekene. — [18] D dere, = m. degēre. — [19] Fehlt in D. — [20] D bolbola. — [21] D turuku. — [22] Fehlt in D. — [23] D teskugei. — [24] D amuigi. — [25] D geriyen. — [26] D kumundu. — [27] D mun sain. — [28] D dotoro. — [29] D yumbi, = m. yag'ün bui. — [30] D baineo. — [31] D idekuini. — [32] D amunai. — [33] D medeku ugei. — [34] D tarici. — [35] D joboji. — [36] D yabuksag'ār. — [37] D kilbarhan. — [38] D olonao. — [39] D timi. — [40] D kumun. — [41] D eoniyigi. — [42] D teoniyigi. — [43] D hôdulduji. — [44] D hairalal. — [45] D dimi ugei. — [46] D suitkeboni ist offenbar ein Druckfehler. — [47] D idekuden, = m. idekü degēn. — [48] D kurku. — [49] D iyimi. — [50] = baiksag'ār. — [51] D kesigen = m. kesik yen. — [52] = m. barah'u-ētse, D barahasu. — [53] D dooshô = m. dag'ūsh'u. — [54] D ubugene. — [55] D idebele.

hôriyaji[1] emusbeole[2] hôbcasu elbek geji. cini kesik buyan kecinen[3] bui. kerbe ene butur arbilahôgei[4] jaruji yabubala. kice. udasan hoina beye ulbaraji[5] yabuhô dan. ci gomodabaci gi[6] oroitosan[7] bišio.

XXVIII.

Aliba ulus jao[8] nasujibaci.[9] mun akšan jaora[10] cak baha. jaosu[11] munggu gi bing beki hadagalaji yeokina.[12] ene tur baikci beye.[13] yuru[14] jeodelhu[15] singgi. cenggel cini ha bui.[16] darui tedui[17] caktu barahô[18] beye bišio. kuksiredui[19] horondu[20] idehugei emushugei bolbala.[21] yasu sirbusu hatao[22] bolosan[23] hoina. emusbeci[24] yangse[25] garhôgei.[26] idebeci[27] amtan oldahôgei[28] bolot.[29] harin keokedin[30] ayan[31] uyeji aji turuhun-i[32] cini tere[33] yeo bahatai gajar bui. dan ci ketureci[34] suitkehugei[35] bolbala baraji. oljisan-i bodot.[36] bahan cenggeldubeci.[37] yuru[14] bololtai yeoma. ene uge ci namaigi medet[38] kelesen yeo.[39] esekule[40] juger taji[41] kelesen bui.[42] bi uner elbek delbek bui bolbala.[43] cenggeldubeci[44] basa juitai[45] bahan. biši ulus adali ike[46] et tawar[47] jaosu[11] munggu baihô biši. namaigi yeogar cenggelduhu[48] bui.[49] namaigi uri kiri[50] jiyelet[51] emushu[52] geneo.

---

[1] D horaji. — [2] D umusbule. — [3] = m. kejiyēne. — [4] D arbilahô ugei. — [5] D ulbariji; die richtige Form müßte ulburaji lauten. — [6] D gomodobacigi. — [7] D oroitosun. — [8] D joo, = m. dsag'ūn. — [9] D nasujibacu. — [10] D joora = m. dsag'ūra. — [11] D hat die richtige Form jos = m. dsog'ōs. — [12] D yeo gene. — [13] D hat turuku beye. — [14] D yeru. — [15] D joodulku, = m. dsegūdelkü. — [16] D habui. — [17] D todui. — [18] D barhô. — [19] = m. köksiregē-edüi, cf. BOBROWNIKOW § 248. — [20] = m. h'og'ōrondu. — [21] D ideku ugei umusku ugei bolbele. — [22] = m. h'atag'ū. — [23] D boloksan. — [24] D umusbecu. — [25] D yangdse, = m. yangdsu. — [26] D garhô ugei. — [27] D idebecu. — [28] D oldohô ugei. — [29] bolot fehlt in D. — [30] D kuukediyen. — [31] = m. aya. — [32] D turukuni. — [33] D hat tere cini. — [34] D hat die richtige Form ketureji. — [35] D suitgeku ugei. — [36] = m. bodog'āt; D hat bodon. — [37] D cenggeldubele. — [38] D medun, = m. meden. — [39] Für yeo hat D bolbao. — [40] D esegule; es folgen dann noch die Worte: medeku ugei du. — [41] = m. tag'āji. — [42] Für bui hat D bolbao. — [43] D bolbola. — [44] D hat fälschlich cenggeldubacu. — [45] = m. dsüitei; D hat joitai. — [46] D yeke. — [47] D tabar. — [48] D cenggelduku. — [49] D boi. — [50] D hat die richtige Form siri. — [51] D jelet = m. dsegēlegēt. — [52] D umusku.

esekule ger bar[1] hôdaldat[2] idehu[3] geneo. cini ene uger yabubala. et bara suitkeser[4] barasan hoina. nigente seoresu aldat ukubele sai bololtai yeoma. tumen du nigente ese ukubele. basa goltai[5] baisar[6] yaji[7] aji turuhu[8] bui. tere caktu harin camas[9] gôyubeci.[10] ci basa haihôrhô gejio.

XXIX.

Enedur ken irebeo.[11] abagai gertes[12] garsan cicao.[13] hoyor kun[14] ujehe[15] irebe. abagai gi debsibe bayar[16] geji. bayar kelehei[17] irebe.[18] ken garci kerebe.[19] bi halga[20] du joksosan bile. abagai mini gerte ugei. noyot oroji sao[21] gehene.[22] tung orohô biši. soorge[23] harila.[24] yamar metu kun.[14] yamar jangtai. nige ni mahalak.[25] abagai gas[26] bahan undur. teksi nuurtei.[27] bitao sahaltai. bulteger nidutai.[28] ulabir[29] cirantai.[30] nuge[31] ni uner iniyeltei.[32] bujar ni tung tamtuk ugei. gakca nidu bolot kilgar.[33] barcigir barcaiji.[34] bujigir sahaltai. taltalkilaji nada kelelcehene.[35] bi arai geji iniyetu[36] aldaba. tere mahalak ni[37] bi medebe. ene nige ken bui. bi teonai[38] nere omok asaosan bile. nada nijet[39] jiming[40] bicik uldebe.[41] bi abcirat[42] abagai du ujuulye.[43] halna.[44] ene samja[45] hanas[46] irebe. ci teonigi[47] bitegei

---

[1] D bara = m. barag'ā, barā. — [2] D hôduldat. — [3] D ideku. — [4] = m. süitkeksegēr. — [5] = m. g'ooltu. — [6] = m. baiksag'ār. — [7] = m. yag'ăji. — [8] D turuku. — [9] D cimasu. — [10] D goibacu. — [11] D irebe. — [12] D gertesu. — [13] = m. čitsau, D cacuu; es folgt darauf in D noch dagaldagar. — [14] D kumun. — [15] D ujeke. — [16] bayar fehlt in D. — [17] D keleke. — [18] D erebe ist ein Druckfehler. — [19] kerebe ist wohl ein Schreibfehler, D hat richtig kelebe. — [20] = m. h'ag'ālg'a. — [21] = m. sag'ū; D hat suuya. — [22] Für gehene hat D geji nai taibibasu. — [23] = m. süürge, sürge. — [24] D harilai. — [25] D mahalik, = m. mih'alak, mih'alik. — [26] = m. abag'ai-ētse; D hat abagai nasu. — [27] = m. nig'ūrtai; D hat beye teksi. nuurtei bituu (= m. bitegū) sahaltai. — [28] D nidutei. — [29] D ulabur, cf. m. ulābur, ulābir. — [30] D hat die richtige Form ciraitai. — [31] = m. nügūge. — [32] D iniltei. — [33] = m. kilag'ār, kilār. — [34] Es folgen in D dann noch die Worte: cohor yaling. — [35] kelelcekene. — [36] D inedu. — [37] ni fehlt in D. — [38] D teoni. — [39] = m. nidsegēt, D nijit. — [40] Chinesisches Lehnwort: chih-ming. — [41] = m. üldebe, D hat oldobo. — [42] D abci iret. — [43] = m. üdsegūlüye, D ujoolya. — [44] D hat die richtige Form halak; halna ist offenbar nur ein Schreibfehler. — [45] D samji; cf. m. samdsa neben samaji. — [46] D hanasu, = m. h'amig'ā-ētse. — [47] D teoniyigi.

saba ugei geji uje. beye hajagai či bolba. bir der[1] gaigôi.[2] dotortai.[3] teonigi[4] durasbala. ken ken či mededek. keduin nere abusan[5] kun[6] bišio.

XXX.

Ci basa mordot edui[7] yeo. unu[8] managar mordono.[9] aca[10] kusge[11] cuk jegeji jasaji. daosba.[12] gakca kunesu munggu bahan dutao.[13] bari[14] barihô kimda kunese[15] uihu[16] ni keceo gesen uge gi.[17] enedur[18] bi saya[19] dulba.[20] nuur[21] jubciji[22] eldeb gajara jiyeleji[23] bederehene[24] uldahôgei.[25] arga yadat abagai yen dergede irebe. munggu či bolba. dangnalga či bolba. nada bahan tusalahô ajiyamu. gedergu[26] iresen hoina. urtek[27] kulusu tai[28] tolji[29] bariya. jabšal[30] du cini iresen-i[31] kiritei. bahan satabala.[32] mun hojimdahô[33] bolna. munuken toshos[34] kedu[35] lang munggu abci iresen. basa kereklet edui.[36] ci hagas abciji[37] kerekle. ci[38] uusen[39] hoina. dengseleji cimadu ukguye.[40] ci ene anghan uda[41] hair[42] yabuna[43] bišio. mun. camadu[44] nige yabudal[45] keleye. holacilaji yabuhô yosu.[46] nukut tu nairtai ebtei

---

[1] D dere = m. degēre. — [2] D gaigoi. — [3] Es folgen in D noch die Worte: kerek tu keceo (= m. ketsegüü). — [4] D teoniyigi. — [5] D abuksan. — [6] D kumun. — [7] D mordo edui (= m. mordog'ā edüi) ist die richtigere Form, da edüi nicht mit dem Gerund., sondern mit dem Partizipium auf -g'a, -ge verbunden wird; statt mordot edui müßte es sonst mordot ugei heißen. — [8] = m. ünü, üne; D hat uno. — [9] D mordonai. — [10] = m. ačig'ā. — [11] D hat die richtigere Schreibung kusku = m. küske, küskü. — [12] = m. dag'ūsba, D doosba; es folgt dann noch in D jabduba. — [13] = m. dutag'ū, D dutuu. — [14] Auch D hat bari, doch liegt in beiden Fällen zweifellos ein Schreib- resp. Druckfehler für bars vor. — [15] D kunesu. — [16] D hat die richtige Form goihô. — [17] D ugeigi. — [18] D ene odur tu. — [19] D sai. — [20] = m. dag'ūlba, D doolaba. — [21] = m. nig'ūr. — [22] = m. dsübčiji; D hat irrtümlich joboji. — [23] D jeleji = m. dsegēleji. — [24] D bederekene, cf. m. bederikü. — [25] D oldahô ugei. — [26] D gedurgu = m. gedergü, gedürgüü. — [27] D urtuk = m. ürtük, ürtek. — [28] D kulustuigi. — [29] D tuluji = m. tülüji. — [30] D hat die richtige Form jabsiyan. — [31] D iresen ni. — [32] = m. sag'ātabala. — [33] D hojimtuhô. — [34] = m. tosh'o-ētse, D toshosu. — [35] D kedun. — [36] D hat die richtige Form kerekle odui (= m. kereglegē edüi), cf. oben, Anm. 7. — [37] D abci. — [38] D cai; ci ist wohl ein bloßer Schreibfehler. — [39] = m. ug'ūksan. — [40] D ukuye — [41] = m. udag'ā. — [42] Ich vermag dieses Wort nicht zu erklären; D hat dafür gere (= m. gegēre), dem bigarame der Mandschuversion entsprechend. — [43] D yabunai. — [44] D hat bi cimadu. — [45] D yabudali. — [46] D yoson.

jici doora[1] alban uluši.[2] gada[3] doto[4] geji ilgal ugei nige adali urusiye.[5] tedu[6] munggu olhô jaosu[7] oljitai[8] gajar bui bolbala. nuur erkim. bitegei[9] gar urtu bol. cinggeku bolbala. ikede[10] nere aldar tu holbokdono. abagai yen sanaolasan.[11] altan has[12] adali uge bišio. bi jiruken[13] du jiruji.[14] yasun du seilji[15] temdekleye.

XXXI.

Abagai kejiye toshos[16] irebe. bi ireser[17] niliyet[18] edur[19] bolba. abagai yen iresen-i yur[20] oro[21] sonosan[22] ugei. sonosan begem.[23] basa ujeji irehu[24] bile. bidanai[25] saosan[26] ail ure.[27] basa alban nu[28] beye. sonosan[22] ugei ni mun buije.[29] tanai tariya[30] ha bui. goolin[31] tertege[32] Bajeo yen hariyatu gajar baina.[33] Hatun gool yeo. biši. Kunege gool. ene jil tendeki tariya[30] yamar baina.[33] sain. maši elbek ike hôraji.[34] urida uyer baoba.[35] basa gangtaba[36] gekci. tere com[37] coo[38] uge baha. itegeji bolhô ugei. ubercu[39] juili[40] baitugai. hara burcagin[41] une ja ugei kimda baina.[33] arban kedun jaosa[42] du[43] nige sin[44] oldono. kedun jil mun im[45] butur ugei bile. uner yeo.[46] mun. abagai jici kerbe gerin[47] kun[48] jarubala.[49] mini tulu[50] kedun tahar[51] hara burcak hôdalduji[52] abci ire. kedun lang munggu kereklehui gi[53] saitur[54] bodoji nada kelet.[55] bi abusan beyeren toga yosuwar[56] abagai du munggu kurgeye. mun.[57] cini gerte kedu kedun

[1] D dora. — [2] D hat alban uluši. — [3] = m. g'adag'ā. — [4] = m. dotog'ā, das zwar nicht belegbar ist; vgl. jedoch dotog'ātu. — [5] D urušu. — [6] D tedui. — [7] D jos = m. dsog'ōs. — [8] D oljotui. — [9] D bitugei. — [10] D yekede. — [11] = m. sanag'ūlaksan, D sanulasan ni. — [12] D hasun. — [13] D jureken. — [14] D hat fälschlich jaruji. — [15] D siyilji, cf. m. seilükü, seilekü, seilkü. — [16] = m. tosh'o-ētse. — [17] = m. ireksegēr. — [18] D nelen (m. neliyen, neliyet). — [19] D odur. — [20] D hat bi yeru. — [21] D oro, cf. m. oro neben ori. — [22] D sonosusan. — [23] = m. sonosuksan bügem, D sonosbogem. — [24] D ireku. — [25] D hat cinggeji bidanai. — [26] D sooksan. — [27] = m. übere. — [28] D albano. — [29] D boize. — [30] D tara. — [31] = m. g'ool-un, D goliyen. — [32] D tertaiki, cf. m. tertege, terteiki. — [33] D bainai. — [34] D hôraji baina. — [35] D booba, = m. bag'ūba. — [36] = m. gangdaba. — [37] D cum. — [38] D cuu, = m. tsoo. — [39] D uburoo. — [40] D joili. — [41] D burcagiyen. — [42] D jos = m. dsog'ōs. — [43] D tu. — [44] D šing. — [45] iyimi. — [46] D unerio. — [47] D geriyen. — [48] D kumun. — [49] D jarubele. — [50] D tola, = m. tula. — [51] = m. tag'ar. — [52] D hôdulduji. — [53] D kereklekuigi. — [54] D saidur. — [55] D kele. — [56] D yosar = m. yoso-bēr. — [57] D mun bišio.

mori uyaji baina[1] bišio.[2] ene juitai.[3] bidanai ende keceo uner abhôwar.[4] tendese hôdalduji[5] abci irebele. nige hôbi jabsilta olona[6] bišio.

XXXII.

Abubala nige sain mori hôdalduji[5] ab. tejiyehudu[7] basa bahatai yeoma. yurunde[8] bordohô bišio.[9] ene hašang mori tejiyeji[10] yeokina.[11] abagai ci medehu[12] biši. ucugedur[13] abcirat[14] bi darui hota[15] gadana[16] abciyat.[17] unuji ujele unuji bolhô yeoma. hatarihô[18] ni tubsin. dobtolhô ni hôrdun. namnahô du yuru[19] nehu[20] orohô[21] jang ugei. garin[22] jorgor[23] tatai[24] yeoma. ene ujehene.[25] ci mori gi[26] tanihôgei[27] sanji.[28] sain mori bolbala. kul batu holo[29] ayan du cidaburitai. aba du bolbasun.[30] ang du duratai. tulub sain bolot gabsigai. ene cohom ider jaloo[31] ulus sadak[32] aksat[33] unumajin.[34] tere cini yuru[19] harcagai.[35] itulge.[36] singgi nudun du[37] dulan[38] yeoma baha. ene mori cini hobahai yeoma. šudu[39] kuksin bolji. urul[40] či basa nabtaiji. kul kuci ugei. dang buturihu.[41] cini beye basa nuser.[42] tung camadu[43] jokihôgei.[44] enggebele yahadu[45] sain. nigente hôdalduji[5] abuba. doldoji[46] tejiyehuwas[47] biši. nada[48] basa yaral[49] alba ugei.

---

[1] D bainai. — [2] Es folgen in D nach bišio noch die Worte: teim bolbele. — [3] = m. dsülitei. — [4] D hat abhôr orondu. — [5] D hôdulduji. — [6] D olnai. — [7] D tejikudu. — [8] D yuruden, cf. m. yerüde. — [9] Nach bišio folgen in D noch die Worte: burcak suitna (= m. süitne) bišio. — [10] D tejiji. — [11] D yeogene. — [12] D medeku. — [13] D ucikdur. — [14] D abci iret. — [15] D hoto yen. — [16] D gada = m. g'adag'ā. — [17] D abcit. — [18] D hatarhô. — [19] D yeru. — [20] D neku = m. negēkü. — [21] D urguku = m. ürgükü, ergükü. — [22] = m. g'ar-un, D gariyan. — [23] D jorigar, = m. dsorik-yēr. — [24] = m. tag'ātai. — [25] D ujekene. — [26] D moriyigi. — [27] D tanihô ugei. — [28] D senji; = m. aksan ajig'ū. — [29] D hola. — [30] D bolboson. — [31] = m. dsalag'ū. — [32] = m. sag'ādak. — [33] Gerund. v. aksah'u. — [34] D unumaijin. — [35] D hat fälschlich harcagan. — [36] D itulke. — [37] D nodundu. — [38] = m. dulag'ān? — [39] D šidun. — [40] = m. urug'ūl. — [41] D budurikn. — [42] = m. nüser, D nooser. — [43] D cimadu. — [44] D jokihô ugei. — [45] = m. yag'āh'udu. — [46] Vielleicht = m. dulduitči? — [47] = m. tejiyekü-ētse, D tejigesu. — [48] Vor nada steht in D esebele. — [49] = m. yag'āral.

holo[1] ayan[2] kihu[3] jarulgan[4] ugei baitala. nomohan[5] bolbala.[6] darui nada jokihô bišio. yuru[7] yabugar[8] yabuhôwas[9] dere[10] baha.

XXXIII.

Ene bulgan dahô puse nas[11] abusan noo.[12] puseli[13] naiki biši. sumes[14] hôdalduji[15] abusan-i.[16] kedun lang gar[17] abusan-i.[18] ci juger taji[19] kele. ene cini yabaci[20] gôrban jun[21] lang[22] kurku buije.[23] ene mini[24] hoyor jun[25] lang gas[26] nemeser[27] hoyor jun taibin[28] lang du kurusen hoina.[29] hôdalduji[15] ukbe.[30] une cini yundu eimu[31] kimda aji. urida ene butur yeoma. yakibaci[32] tabun jun[33] lang gar[34] sai oldohô baha. ene cinî[35] ungge[36] hara. nolortai[37] juiltsen-i[38] basa neigen bolot. jaha habi ni[39] usu ter teksi.[40] gadarin[41] dorgo[42] jujan.[43] sine[44] artai yangzetai[45] yeoma. cohomhan cini beyedu neileolji[46] kilgebeci.[47] mun ene singge[48] sain ugei baha.[49] abagai basa ene adali nige[50] bui bile. mini tere dahô yeo tocahô[51] gajar bui. juger nige dahô nai[52] nere baha.[53] usu ni[54] eleji. ungge ni[55] hôbilji. gadašan emusji[56] bolhôgei[57] bolji. tenggebele punglu[58] abusan[59] hoina.

---

[1] D hola. — [2] D ain. — [3] D kiku. — [4] D jarulga. — [5] D nomohon. — [6] D bolbelc. — [7] D yeru. — [8] = m. yabug'an-yēr oder yabag'an-yēr. — [9] = m. yabuh'u-ētse, D yabuhasu. — [10] = m. degēre. — [11] D pudsesu. — [12] D hat abha yeo, eine Form, die ich nicht zu belegen vermag. — [13] D pudseli, = cf. chin. p'u-tszĕ-li. — [14] = m. süme-ētse, D sumesu. — [15] D hôdulduji. — [16] D abha ni. — [17] = m. lang-yer. — [18] D absan. — [19] = m. tag'āji. — [20] = m. yag'ābači. — [21] = m. dsag'ūn; für gôrban jun hat D nayan. — [22] Für lang hat D lang munggu. — [23] D boize. — [24] Die Worte ene mini fehlen in D. — [25] Für hoyor jun hat D tabin. — [26] D langgasu munggu nasa. — [27] = m. nemeksegēr. — [28] Für hoyor jun taibin (wohl Druckfehler für tabin) hat D jiran. — [29] Für kurusen hoina hat D kuret. — [30] D ukbo. — [31] D iyimi. — [32] D yakibacu. — [33] Für tabun jun hat D jun. — [34] D langgar. — [35] Die Worte ene cini fehlen in D. — [36] D unggu. — [37] = nog'ōraltai, D norjolta. — [38] D juileseni. — [39] D habinai; ich vermag dieses Wort nicht zu belegen. — [40] Nach teksi folgen in D noch die Worte: teim buget. — [41] = m. g'adar-un. — [42] D turgo, = m. torg'an, torg'on, torg'a. — [43] = m. dsudsag'ān. — [44] D hat sine sonin. — [45] = m. yangdsutai, D yanjatai. — [46] = m. neilegūlji, D neilulji. — [47] D kilebeci. — [48] D hat die richtige Form singgi. — [49] Auf baha folgen in D noch die Worte: mini temdelesen ni (= m. temdegleksen). — [50] D hat nige dahô. — [51] D tocohô, = m. tog'ātsah'u. — [52] dahô nai fehlt in D. — [53] D bahana. — [54] D ôsuni. — [55] D ungguni. — [56] = m. g'adaksi emüsči, D gadakšan umusci. — [57] bolhô ugei. — [58] D bunglu = chin. 奉祿. — [59] D absan.

basa nige sain nigi abuhôgei[1] yeo. wai. yeo hatasan.[2] bi bolbala. utalsen[3] jurhe[4] ukusen[5] kun bolji. nada yangser[6] kerek ugei. gakca dulan[7] bolbala baraji.[8] ta bolbala cohom ider jaloo[9] ulus desin debsihu[10] cak bišio. ali altan yamun[11] hôral[12] gajartu. sain saihan yangzer[13] cimekleji goyoji[14] emusbele.[15] harin juitai baha.[16] bi kerbe sain nigi[17] emusbele.[15] yangze[18] oldohôgei[19] bolot. harin beyedu ta[20] ugei. tereči baitugai. man nai[21] cirigin[22] tušimet alba. basa[23] sain del[24] hôbcasu[25] du jokihôgei.[26] baricasi[27] hoocirasan[28] elesen yeoma emusbele.[15] harin mandu ike[29] jokiltai yeoma baha.

---

[1] D abhô ugei. — [2] = m. h'ataksan? — [3] = m. ütelüksen. — [4] = m. jirüke. — [5] = m. üküksen. — [6] = m. yangdsu. — [7] = m. dulag'an. — [8] Der ganze Passus von bi bolbala bis bolbala baraji fehlt in D. — [9] D jaluu. — [10] D debsiku. — [11] D jamiyin. — [12] D horal. — [13] D yangjar. — [14] D goyuji, = m. g'uyūji. — [15] D umusbule. — [16] Der oben in D fortgelassene Passus (s. Anm. 8) ist hier eingeschoben, jedoch in der etwas abweichenden Form: nadu basa yamar yangze genei. gakca haluhan (= m. h'alag'ūh'an) bolbole baihô boize. — [17] D naiki. — [18] D jangja. — [19] D oldohô ugei. — [20] = m. tag'ā, tā. — [21] D mini. — [22] = m. tserig-ūn, D cirgiyen. — [23] basa fehlt in D. — [24] D debel. — [25] D hôbcasun. — [26] D jokihô ugei. — [27] D bari casi = m. bari tsāsi. — [28] = m. h'ag'ūčiraksan. — [29] D yeke.

(Fortsetzung folgt.)

Die Provincia Arabia von R. E. Brünnow, A. v. Domaszewski und J. Euting.[1]

Von

Alois Musil.

Im Jahre 105 machten die Legionen Trajans der Selbstständigkeit des blühenden Nabatäerreiches ein Ende. Das alte Moab und Edom, welches seit dem 5. Jahrhunderte v. Chr. von den kaufmännischen Nabatäern beherrscht worden war, bekam jetzt neue Herren und wurde zu einer römischen Provinz, welcher man den stolzen Namen ‚Provincia Arabia' beilegte. Sie umfaßte durchaus nicht ganz Arabien, sondern nur einen in seiner größten Ausdehnung 50 *km* breiten Landstreifen, dessen Westgrenze die el-Ḡôr- الغور, Totes Meer- بحر لوط und el-'Araba- العربة Senkung bildete, während die Südgrenze am Roten Meere stets schwankte.

[1] Auf Grund zweier in den Jahren 1897 und 1898 unternommenen Reisen und der Berichte früherer Reisenden beschrieben von Rudolf Ernst Brünnow und Alfred v. Domaszewski.

Erster Band, *Die Römerstraße von Mâdebâ über Petra und Odruḥ bis el-Akaba.* Unter Mitwirkung von Julius Euting.

Mit 276, meist nach Originalphotographien angefertigten Autotypien, 4 Tafeln in Heliogravure, 2 Tafeln in farbigem Lichtdruck, 3 großen und 1 Übersichtskarte des Ostjordanlandes, 1 große Karte und 20 Kartentafeln von Petra, 10 Doppel- und 1 einfachen Tafel mit nabatäischen Inschriften nach Vorlagen von Julius Euting und 2 Doppeltafeln, 272 Zeichnungen und Plänen und 24 Umrissen in Zinkotypie und 13 Deckblättern in Lithographie nach Vorlagen von Paul Huguenin.

Straßburg, Verlag von Karl J. Trübner, 1904. 4°, xxiv. 532.

Dies Provincia Arabia genannte Gebiet wollte BRÜNNOW mit DOMASZEWSKI und EUTING ‚nach einem einheitlichen Plane durchforschen und sämtliche Ruinen vom vergleichenden Gesichtspunkt aus behandeln und sie auf ihren Ursprung hin untersuchen (VIII)'. Zu diesem Zwecke unternahm BRÜNNOW mit DOMASZEWSKI im Jahre 1897 und im Jahre 1898 auch mit EUTING zwei Reisen in dieses Land.

Ihre Forschungen erstreckten sich nicht auf die ganze Breite der Provinz Arabia, sondern nur auf ihre östliche auf der Hochebene gelegene Hälfte, und auch auf dieser nicht in ihrer ganzen Länge, sondern nur auf den nördlichen Teil. Nur einmal verließen sie die Hochebene und begaben sich in die Schluchten des Westgebirges, um die Hauptstadt des Nabatäerreiches — das großartige Petra — zu untersuchen.

Das durchforschte Gebiet kann man wieder in zwei Teile scheiden: in den nördlichen bis wâdi el-Ḥasa وادى الحسى (nicht el-Ḥaṣa) und den südlichen bis zur ḫirbet eṣ-Ṣadaḳa خربة الصدقة. Die Bearbeitung des nördlichen Teiles weist reichhaltigere Resultate auf, so daß man sich ein ziemlich treues Bild davon entwerfen kann. Der südliche Teil muß unter schwierigen Verhältnissen durchreist worden sein, weshalb auch die Ergebnisse knapper ausfielen, die gleichwohl durch die Aufnahme von Oḏruḥ اذرح und insbesondere von Petra hohen wissenschaftlichen Wert besitzen.

Was BRÜNNOW, DOMASZEWSKI und EUTING in dem von ihnen bereisten und durchforschten Gebiete geleistet haben, ist großartig, und man kann mit Recht sagen, daß es vor ihnen niemand geleistet hat.

Dieses bezeugt das vorliegende Werk und dies kann auch ich aus meiner eigenen Erfahrung bestätigen.

Das von BRÜNNOW und DOMASZEWSKI durchforschte Gebiet macht nämlich einen Bruchteil desjenigen Gebietes aus, welches ich kartographisch aufgenommen, topographisch, ethnographisch und epigraphisch zu durchforschen bemüht war. Die Grundlage des BRÜNNOW'schen Werkes bilden die Reisen vom Jahre 1897 und 1898. Ich hielt mich in diesem Gebiete auf im Jahre 1896, 1897, 1898,

1900, 1901 (mit Herrn Kunstmaler A. L. Mielich) und 1902 und lebte viele Monate unter den Einwohnern wie einer von ihnen. Dies war unerläßlich, wenn ich die Sitten und Gebräuche der einzelnen Stämme kennen lernen und überhaupt folkloristisch arbeiten sollte, verschaffte mir aber auch die beste Gelegenheit das Land genau kennen zu lernen, wie ich in meinen Werken zu erweisen hoffe, und was übrigens auch mein ‚Vorbericht über eine ausführliche Karte und topographische Beschreibung des alten Moab' (*Anzeiger der philosophisch-histor. Klasse* 1903, Nr. xxv) und ‚Voranzeige über eine ausführliche Karte und topographische Beschreibung des alten Edom' (*Anzeiger der philosophisch-histor. Klasse* 1904, Nr. 1) durchschimmern lassen.

Brünnow, der auf seinen Reisen die archäologische Erforschung der Provincia Arabia zum Ziele hatte, konnte mit seiner Expedition sich den dortigen Verhältnissen nicht enger anpassen und arbeitete deshalb unter schwierigen Umständen. Denn eine Karawane mit mehreren weißen Zelten ḫijâm خيام, mit städtischer Dienerschaft und mit einer türkischen Eskorte gewährt zwar dem Reisenden mehr Ansehen, eine gewisse Bequemlichkeit und eine prekäre Sicherheit, erlaubt ihm aber schwer die großen Straßen zu verlassen, zwingt ihn oft die Wasserplätze aufzusuchen und erschwert es ihm mit der Bevölkerung in unmittelbaren Verkehr zu treten.

Wenn man unter solchen scheinbar günstigen — in Wirklichkeit aber den Forscher hindernden Verhältnissen — soviel leistet wie Brünnow mit seinen Gefährten geleistet hat, so muß jeder, der diese Gebiete aus eigener Erfahrung kennt, ihren Mut und ihre Ausdauer bewundern und ihrem Werke die volle Anerkennung zollen.

Das Werk besteht eigentlich aus drei Gruppen: dem klaren Reiseberichte Brünnows mit begleitenden Karten und einem Verzeichnisse der fast gesamten, dieses Gebiet behandelnden Reisewerke, den überaus lehrreichen kunstgeschichtlichen, an verschiedenen Stellen eingefügten Abhandlungen Domaszewskis und den meisterhaften Kopien und Lesungen der nabatäischen Inschriften Eutings.

Jede dieser Gruppen für sich und das ganze Werk lehren, wie man auf Forschungsreisen arbeiten soll.

Wenn ich bei der folgenden ausführlichen Durchnahme des Inhaltes manches auf Grund eigener Unternehmungen beifüge oder berichtige, so glaube ich nur dem Interesse dieser großen Leistung zu dienen, namentlich indem ich auch einige Orte berücksichtige, welche BRÜNNOW nicht besucht hat.

In der Vorrede (VII—XII) erwähnt BRÜNNOW die Methode seiner Arbeit.

Bei der Besprechung der Wiedergabe der einheimischen Namen, schreibt BRÜNNOW mit Recht: ‚Ohne einen längeren Aufenthalt im Lande, als mir vergönnt war, ist in der Feststellung der Namen keine große Genauigkeit zu erzielen, und ich bin mir wohl bewußt, daß hier vieles zu berichtigen sein wird.' Weil ich glaube, daß eine getreue Wiedergabe der einheimischen Namen für jeden Orientalisten und Bibelforscher, mag er Geograph, Historiker oder Topograph sein, unentbehrlich ist, wenn er Identifikationen vornehmen will, so war ich bei meinem Aufenthalte in jenen Gebieten bemüht, jeden Namen so treu wie möglich wiederzugeben, und ich glaube, vielleicht da oder dort eine nicht unwillkommene Ergänzung zu liefern, wenn ich manchen Namen nach meinen Aufzeichnungen wiedergebe.

Wenn man die Dialekte der Fellâḥs und der Beduinen kennt, so kann man bei der Wiedergabe einzelner Laute kaum fehlgehen, weil fast ein jeder Konsonant prägnant ausgesprochen wird.

Die einzige Schwierigkeit bereitet *s* س und *ṣ* ص, welche sehr oft verwechselt werden — ja ich möchte sagen, daß das dunklere *ṣ* ص das klare *s* س nach und nach verdrängt (vgl. *Anzeiger* 1903, XXV). Dann auch *ẓ* ظ, welches fast immer wie *ḍ* ض ausgesprochen wird.

Dagegen kann man *ḏ* ذ mit *ḍ* ض nicht so leicht verwechseln. Man hört ganz genau ein *ḏ* in Ḏîbân ذيبان (nicht Dîbân S. VIII et passim) und aḍ-Ḍarra الضرة او الضراء (nicht Ḏarra S. 3).

Ebensowenig kann *t* ة für *ṭ* ط gesetzt werden. Die etwas harte Aussprache des tâ marbûṭa ة geschieht nur in der Verbindung mit dem folgenden bestimmten Genitiv, dann hört man die Silben:

Dabb-tes-Sarbûṭ = Dabbt-es-Sarbûṭ دبة السربوط (und nicht Ḍabṭ S. IX, welches Wort, wenn es allein steht, immer Dabbe oder ed-Dabbe دبّة او الدبّة lautet, wie ja Brünnow selber richtig schreibt S. 8).

K ك, welches oft weich wie *č* = *zsch* lautet, kann niemals mit *ḳ* ق vertauscht werden.

Ein geübteres Ohr erfordert nur die Unterscheidung des *ḳ* ق von der des *ǧ* ج in der Beduinenaussprache.

Vor dem Kasra *e* und *i* lautet das *ḳ* ق weich wie ein *ž* = *tsch* und kommt sehr nahe der klaren Beduinenaussprache des *ǧ* ج = *dsch*. So heißt die mächtige Unterabteilung der Benî Ṣaḫr صخر بني áṭ-Ṭûḳa الطوقة, ein Angehöriger der áṭ-Ṭûḳa heißt aber aṭ-Ṭwêži الطويقي. Die berühmte Siebenschläferhöhle heißt ar-Raḳîm الرقيم, bei den Ṣḫûr صخور ar-Ražîm oder ar-Ražîb الرقيم او الرجيب (*b* ب wird mit *m* م, *l* ل mit *n* ن sehr oft, seltener *j* ي mit *l* ل verwechselt), woraus die dort angesiedelten Fellâḥs er-Reǧêb الرجيب gemacht haben, und die volle Aussprache des ‚*b*' finale, welches ‚*b*" nicht ‚*p*' lautet, hat wieder die Wiedergabe er-Reǧêbe verursacht. So schreibt Brünnow er-Regêbe (Karte Bl. St. 1) für ar-Režîb, ar-Reḳîb, ar-Raḳîm und Ġebel Ğiyâl für Ğebel Žiâl = Ḳiâl قيال جبل (S. IX).

Dem eigentlichen Reiseberichte ist eine geographische Übersicht vorausgeschickt, welche sich durch ihre prägnante Kürze auszeichnet und das erste in großen Linien gezeichnete Bild der geographischen Formation des alten Moab bietet. Diese Zeichnung entspricht in großen Zügen der Wahrheit, wenn sie auch nicht vollständig ist, denn es fehlt sowohl die geographische Beschreibung des westlichen gebirgigen, als auch des östlichen in Steppe und Wüste übergehenden Teiles von Moab. Was behandelt ist, ist das teils angebaute, teils anbaufähige Mittelland mit seinem Wassernetze — eine gründliche, auf eigener Beobachtung fußende Arbeit, welcher ich nur weniges beizufügen habe.

Die el-Belḳa' reicht nach der Meinung der Einheimischen ‚el-Belḳa' min ez-Zerḳa ila-z-Zerḳa' البلقا من الزرقا الى الزرقا' nicht bis zum el-Môǧib S. 2.

Der Rücken östlich von der Ḥâğğstraße reicht im Norden bis zum wâdi al-Ḥâğeb وادى الحاجب, im Süden bis zum Anfange des wâdi-l-Ḥrájjem وادى الخريم; der nördliche Teil heißt ğ. ál-Mašḳal جبل المشقل, dann gegen Süden ğ. ál-Ḥaḳu جبل الحقو mit Ḳaṣr ál-'Alija قصر العليا und al-Mwaḳḳar الموقر bis zum w. al-Muṭabba وادى المطبة, dann ál-Lusejjen bis zum w. al-Ḥammâm und endlich ál-Ġenêb الجنيب.

Unter ğ. el-Mešetta' sind wohl die aḍ-Ḍhejbât الذهيبات genannten Hügeln gemeint.

w. l-Ḥabîṣ wohl w. el Ḥabîs وادى الحبيس S. 2;

Ḳaṣr el-Herrî wohl el Heri الهرى;

Ḥradîn wohl ruğm el-Ḥrêḍîn رجم الحريذين.

Für w. el-Wâle richtiger sejl el-Hejdân. Es entspringt nicht an der Nordseite des eḍ-Ḍarra bei Ḳal'at eḍ-Ḍaba'a قلعة الضبعة, sondern entsteht aus zwei Armen, von denen der eine 37 *km* nördlich von eḍ-Ḍarra unter ál-Čahf الكهف, der andere 40 *km* östlich von eḍ-Ḍarra bei Ruğm eš-Šid رجم الشيد entspringt.

‚Die Kûra enthält wenige Ruinenstätten, darunter aber zwei sehr wichtige Dîbân (wohl Ḍîbân ذيبان) und Umm er-Raṣâṣ; die übrigen, meist auf den Gipfeln kleiner Hügel gelegen, sind fast alle römische Warttürme', dürfte nicht vollkommen richtig sein; denn ich notierte auf el-Kûra 24 Ruinen, welche alle westlich von Umm er-Raṣâṣ ام الرصاص gelegen, sicher uralten Ursprunges sind S. 5.

w.-n-Nusûr = Ṭôr an-Nasûri طور النسورى;

w.-l-Ğidre = w. l-Židre = ál Ḳidre وادى القدرة;

w.-š-Šâbiṭ = w. š-Šâbeč وادى الشابك, welches jedoch nicht östlich, sondern westlich von el-Medejjene المدينة in aṭ-Ṭamad ausmündet.

‚. . . aus der Gegend von el-Urejnbe' — besser al-Orejnbât, denn es gibt drei Orejnbât: Orejnbet al-'Abûri اربنبة العبورى, Orejnbet-umm-Za'ârîr اربنبة ام زعاريز und Orejnbet-al-Meğe'ijje اربنبة المجعية.

Die Identifikation des aṭ-Ṭamad mit BEER בְּאֵרָה (Num. 21[16]) beruht auf meinen bereits im Jahre 1897 dem DON MANFREDI

gemachten Angaben. Zu dem Brunnenliede vergleiche die von mir gesammelten Ḥedâwi-lieder الحداوى (*Anzeiger der philosophisch-histor. Klasse* 1904, Nr. IX).

el-Ğemâ'il wohl Ğmejl جميل;

Sfayet Khazal = Ṣafijet el-Ḳazâl صفية الغزال;

w. Ḥêdân = sejl el-Hejdân سيل الهيدان;

w. abû l-Ḫirge = w. abû Ḫirḳe وادى ابو خرقة S. 4;

ğ. Brêka = ğ. el-Brêč البريك;

ğ. Ġiyâl = ğ. al-Žijâl, al-Ḳijâl جبل القيال;

w. eṭ-Ṭwoyye = eṭ-Ṭwejj الطوى;

ğ. er-Râm = ğ. er-Râmma الرامّة S. 5 (ist von mir 1900 bestiegen worden);

es-Sâli = es-Sâlije السالية S. 5.

Die Schilderung des Wâdisystems in Moab ist nicht hinlänglich klar. Es wäre besser zu sagen: Das alte Moab ist in der Mitte von Osten nach Westen eingesunken und gerissen, so daß die nördliche Hälfte gegen Süden, die südliche gegen Norden abfällt. Es fließt somit alles Regenwasser von der nördlichen Hälfte nach Süden, von der südlichen nach Norden und sammelt sich in dem großartigen Risse, der im Altertume unter dem Namen Arnon, jetzt w. ṣ-Ṣubḥijje وادى الصبحية, sejl eṣ-Ṣfejj سيل الصفي, s. el-Môğib bekannt ist. Das Regenwasser aus der nördlichen Hälfte sammelt der Bach sejl-el-Hejdân سيل الهيدان, der bei der Pilgerstraße am Südrande des 'Ammângebirges entspringt; das Regenwasser aus der südlichen Hälfte sammelt el-Môğib, der weit im Südosten bei der Pilgerstraße am Nordrande des ğ. Ḥğânağêm جبل خجانجيم entspringt.

w. áṭ-Ṭwejj ist nicht das Kopfwâdî des el-Môğib, sondern vielmehr eines seiner zahlreichen östlichen Zuflüsse wie w. abu Ḥalûfa وادى ابو حلوفة, w. ál-Ḳlejta وادى القليتة und andere.

Es entspringt nicht an der Südseite des ğ. ás-Swâḳat áš-Šerḳijje السواقة الشرقية, sondern um 30 *km* südöstlicher unter dem Ḫšêm Matrûk خشيم متروك in den aṣ-Ṣelṣel- الصلصل Hügeln auf der Westseite der aš-Šefâ genannten Wasserscheide des el-Môğib und w. Sirḥân وادى سرحان (S. 6).

Das östliche Randgebirge heißt nicht el-Ġuwaita (wohl el-Ṛwejṭa) الغويطة, denn el-Ṛwejṭa ist ein Tal weit im Westen zwischen el-Môġib und sejl eš-Šḳejfât, sondern im nördlichen Teile ǧ. ed-Dalmât جبل الدلمات, im südlichen bis zum Wdej es-Sḳâ وادى السقا ǧ. Sbejbân جبل سبيبان S. 6. Aus der Gegend von Ḳaṣr el-Bšêr kommt w. Afêḳre وادى افيقرة, aber nicht w. el-Ḥumajjele = w. al-Ḥmejle وادى الحميلة, welches nördlich am Fuße des el-'Âl-Kegels entspringt.

Die Schilderung der Entstehung des w. es-Sa'îde wird der Wirklichkeit kaum entsprechen. W. Sa'îde (immer ohne Artikel) entsteht aus der Vereinigung des w. eš-Šwêmi (nicht es-Swême) وادى الشويمى mit w. el-Ḥaraze (eṣ-Ṣubḥijje), welches 46 *km* östlicher beginnt. Nach der Mündung des w. Afêḳre heißt w. Sa'îde sejl eṣ-Ṣfejj سيل الصفى (siehe Ḳuṣejr 'Amra S. 6).

'Ajn ál-Leġġûn gilt als râs el-Môġib راس الموجب (vgl. meinen Vorbericht über Moab).

Seyl Djerra سيل جرّة ist nicht mit sejl el-Ġdêra identisch سيل الجديرة, sondern mit Ḥafâjer Ǧarra حفاير جرّة.

Die Worte ‚So viel wir wissen, hat nie ein Weg über diesen unteren Teil (des w. l-Mḫêreṣ) geführt', fordern eine Berichtigung, denn die uralte Straße darb es-Sinîne führt von 'Arâ'er am Westabhange des el-Mḫêreṣ وادى المخيرص hinauf nach er-Rabba und von Ḳsûr el-Bšêr ritt ich auf einem auch für Pferde gangbaren Wege über w. Mlêḥ, el Mḫêreṣ, Tel'et 'Alja nach ar-Rabba S. 7. El-Mḫêreṣ heißt in seinem oberen Laufe nicht w. eš-Šeġer, sondern w. aš-Šwêmri وادى الشويمرى, in seinem mittleren w. el-Ḥafîre وادى الحفيرة.

W. el-Mighaz = wohl w. el-Miḳḥaz وادى المقحز S. 7. Šugget el-Ḥajj ist wohl identisch mit tel'et el-Ḥâječ تلعة الحايك, dem Kopfe des w. Wêseṭ, welches am Nordfuße des râs ed-Dabbe (BRÜNNOW Ḥâfret Ka'dân) entspringt und sich parallel zum w. el-Miḳḥaz in das w. s-Sulṭâni, hinabsenkt S. 8.

w. ed-Dabbe heißt ganz richtig das südlichere Tal. W. l-Ḥemri wohl ḥemmt el-Ḥemri heißt in seinem oberen Laufe tla'at el-Ḥûri تلعة الحورى und w. Ṭurejjer وادى طرير.

Addir ist wohl Ader ادر.

Sejl el-Leğğûn mündet nicht weit oberhalb (nicht unterhalb) der Vereinigung des w. es-Sulṭâni und w. Wêseṭ (nicht el-Mḥêreṣ) in ersteres (nicht letzteres). Von el-Leğğûn an führt das Tal Wasser und gilt als râs el-Môğib = Kopf von el-Môğib.

w. es-Sulṭâne wohl w. es-Sulṭâni وادى السلطاني S. 8.

Das Kopfwâdî des el-Ṛwêr الغوير heißt nicht Ḥenu eṣ-Ṣâna, sondern w. al-Mzebbel وادى المزبّل.

'Ên Šêniš wohl ḫirbe Nšêneš خربة نشينش.

Das vom Südwesten kommende Tal heißt nicht w. el-Feğğ, sondern w. Zeḥûn وادى زحون, nur das Terrain heißt el-Feğğ. W. el-Ṛwêr heißt nach der Vereinigung mit w. Farḥân وادى فرحان w. aṣ-Ṣjar وادى الصير.

el-Mrega wohl el-Morejṛa المريغة.

Rûḳ râbi = Wrûk Râbe'a رابعة اروك reicht nur bis al-Batra und nicht bis al-Middîn.

w. el-Medaibîye wohl w. el Mḍejbî'a وادى المضيبيعة.

Wâdi Udayyet es-Sême wohl Wdej el-Usejmer (wâdi = Tal; wdej = Tälchen) entspringt in Râs abu Ḥnuk, Fuß von el-Batra, südwestlich von el-Mâhri.

W. Mḍejbî'a entspringt südlich bei Niḫl نخل, bei Ḏât Râs entspringt w. aš-Šerma und andere.

Die Schilderung des südlichen Moab dürfte kaum vollkommen richtig sein, was sich durch die eingetretene Kälte und den Regen, worunter die Forscher dort zu leiden hatten, erklärt. S. 10.

‚Der Hauptzufluß des w. el-Kerak beginnt westlich von el-Môte', richtiger: W. el-Kerak beginnt südlich von el-Môte unter dem Namen w. es-Senîne, zieht sich unter den Namen w. el-Ḥanîš وادى الحنيش, w. el-Bawâb وادى البواب längs des Gebirges von el-Mêse.

Nördlich bei 'Ajn el-Franğ heißt dieses Tal nicht w. 'ajn el-Frenği, sondern sejl-el-Medâbeṛ سيل المدابغ und nimmt (nicht mündet) an der Nordseite (nicht Westseite) das kurze vereinigte w. el-Ğawâr وادى الجوار und w. es-Saḳra وادى السقرة auf.

W.-el-'Uṭwi = w. Eṭwi وادى اطوى.

Tell-Adje = Umm eṭ-Ṯelâğe ام الثلاجة S. 11.

Ghenan Zeita = Ḳnân abu Ǧidjân قنان ابو جديان mit der Dorfruine ez-Zuṭṭ الزط.

Vallée d'Abou Jacoub zieht sich nicht zwischen Tell Adje (lies Umm eṭ-Ṭelâǧe) und Ghenan Zeita (lies Ḳnân abu Ǧidjân), sondern zwischen Ḍahra Sâmra' ظهرة سامرا und el Meṛâreḳ المغارق.

Das Terrain zwischen w. el-Bijâr وادى البيار und w. Eṭwî وادى اطوى heißt eṣ-Ṣabḥa الصبحة mit Ruǧnm eṣ-Sabḥa (nicht es-Sabḥa); oben liegt die kleine Ruine el-Ǧilime الجلمة.

Nekâd, Nakkâd wohl ḫirbet en-Naḳḳâd النقاذ جربة S. 12.

Masâṭeb wohl el-Mṣâṭeb المصاطب S. 13.

Hawijje = el-Ḥawijje الحوية.

w.-l-Ḥeṣâ' richtig w. el-Ḥasa (so genannt nach dem stagnierenden Wasser) وادى الحسى ausgesprochen von den Fellâḥs w. el-Aḥsa, von den Ṣḥûr und Ḥeǧâja w. ál Ḥsi. Es entspringt im Nordosten an dem auf der Karte Tell eš-Šhâḳ (richtig Ṭwîl Šhâḳ طويل شهاق) bezeichneten Gipfel.

Khasera = el Ḫâsra الخاسرة.

Ḳaṣr el-Bint wohl Ḳaṣr er-Rwêḥa الرويحة S. 13.

Die Worte ‚Eine deutliche Wasserscheide ist hier (im Süden) nicht vorhanden' dürften wohl berichtigt werden; denn die Gebirgsrücken Ḳnân Salḫat قنان سلخط, ǧ. Zôbar زوبر جبل, Ẓahra 'Azâra ظهرة عزارة, ǧ. Ǧdu' جبل جدع, el-Merîs المريس und andere bilden eine scharf abgegrenzte Wasserscheide zwischen sejl al-Ḥsi und sejl Fêfe سيل فيفة nebst sejl Ḫanejzîr سيل خنيزير.

Der erwähnte ǧ. Ḍâna (richtig Ḥala' el-Ḳrân حلى القران) bildet schon die Wasserscheide des sejl Ḫanejzîr und sejl el-Ṛwêr (ed-Daṭne الدثنة), gehört also nicht mehr zum sejl el-Ḥsi. Überhaupt ist die Senkung bei Ṛarandal-Bṣêra غرندل بصيرة für die geographische Beschreibung sehr wichtig, weil sie fast in der Mitte von el-Ġebâl liegt. (Vgl. meine: ‚Voranzeige über Edom') S. 14.

Wie die Beschreibung des el-Ḥsi lückenhaft ist, so auch diejenige von el-Ǧebâl und eš-Šera', aber immerhin ist es die erste Beschreibung dieses Gebietes S. 14.

Im zweiten Abschnitte gibt Brünnow seine und fremde Routen an, welche die Römerstraße von Mâdaba bis Petra berühren. Dieser Abschnitt legt das beste Zeugnis von seinem Fleiße und seiner Beobachtungsgabe ab und somit ist hier nur wenig zu bemerken.

w. ed-Drâ'a wohl sejl eḍ-Ḍrâ' سيل الضراع S. 18.

w. el-Ḥaraša wohl Ḳaṣr ed-Daṛanǧi الدغنجى in arḍ el-Ḥarzi ارض الحرزى bei der Quelle 'Ajn el-Ḥamîdi am linken Ufer des sejl eḍ-Ḍrâ', was auch der Route entspricht.

Meṣra' el-Kefrên wohl Mišra' el Kefrên مشرع, welcher Name oft vorkommt, so gleich bei dem Austritte des sejl Ḥesbân liegt Mišra' Aḳwa مشرع اقوى S. 18.

'Ajn Ḥeṣbân wohl Ḥesbân حسبان.

Ma'în = Mâ'în ماعين S. 19.

w. el-Ḥabîṣ = w. el-Ḥabîs الحبيس.

w. Btân el Baǧl = Bṭân el-Baṛl بطان البغل (S. 19).

el-Mrejǧmet eš-Šerḳijje liegt am rechten Ufer des Ḥabîs, nicht am linken (S. 19).

Ḥradîn = Ḥrêḍîn حريذين (S. 19).

Nicht ed-Delêlât, denn es gibt drei verschiedene, 3—7 *km* von einander entfernte ed-Dlêlet el-Ṛarbijje الدليلة الغربية

Delûl دلول

ed-Dlêlet eš-Šerḳijje الدليلة الشرقية.

Minšef abu Zejd = Minsef abu Zejd منسف ابو زيد die Grabstätte des berühmten Ritters Zejd liegt bei Ḥrêḍîn, das wâdî hier heißt w. umm 'Aḳûla وادى ام عقولة (S. 20).

Die Römerstraße folgt dem w. el-Ḥǧaf وادى الهجف, dann über ṛadîr ab el-'Aǧûl غدير ابو العجول und erst 18 Minuten vor el-Wâle vereinigt sich mit el-Ḥǧaf das w. abu Ḥirke وادى ابو خرقة, welches von NNW kommt (S. 21).

Das eigentliche Wâle beginnt nicht 45 *m* oberhalb der Brücke, sondern 7 *km* östlich bei der Vereinigung des w. el-Buṭm mit w. er-Rmejl; der Bach sejl el-Wâle beginnt bei der Ruine el-Mlehleb الملهلب.

'Aṭṭârûs = 'Aṭârûs عطاروس.

Mukaur immer el-Mkâwer, el-Mčâwer المكاور.

ǧ. Ḥûma = ǧ. el-Hûma جبل الهومة.

Die Quellen von Kallirhoe sind nicht identisch mit Ḥammâm Zerḳa Ma'în (wohl Mâ'în ماعين), sondern Kallirhoe entspricht dem Ḥammâm ez-Zâra, Zerḳa Mâ'în aber dem Ba'aris Βααρίς. Somit: Blick von Ba'ris (nicht Kallirhoe) nach Osten S. 24.

ḫirbet el-Mlêḥ wohl ḫ. Mlêḥ خربة مليح.

w. el-Alâḳî = w. el-'Elâkî وادى العلاقى.

w. el-Herrî = w. el-Heri اودى الهرى (S. 26).

Der kleinere Singularturm wird nicht ez-Za'afarân, sondern Ḳṣêr al-Ḳomroḳ قصير القمرق genannt (S. 26).

Der Plan von el-Mdejjene ist nicht vollständig. Es fehlt der Wasserbehälter und die eigentliche Stadt (S. 28).

Keraoum abu el-Hossein قرعوم ابو الحسين richtig Ḳal'ammet ab el-Ḥṣejn قلعمة ابو الحصين ist nicht identisch mit ḫirbe Skandar, sondern einer Veste gegenüber der Mündung des sejl ez-Zîž سيل الزيق in el-Ḥammâm (el-Wâle) S. 28.

Ḳrîjet Felḥa wohl Ḳerje Falḥa قرية فلحا (S. 29).

w. abu Sidr = w. el-Eside وادى الاسدة (S. 29).

Dîbân immer Ḍîbân ذيبان.

Muḥâtet el-Ḥaǧǧ wohl Mḥaṭṭet el-Ḥâǧǧ محطة الحاج (S. 39).

er-Rîḥâ wohl Rîḥa ريحا.

Das Tal östlich heißt nicht el-Balû'a, sondern sejl eš-Škejfât سيل اشقيفات (S. 45).

el-Balû'a wohl el-Bâlû'a البالوعة liegt nicht am Zusammenflusse des w. el-Ḳurri mit w. el-Bâlû', denn w. el-Ḳurri heißt der Oberlauf desselben Tales, welches in wâdi Ṣwar وادى صور mündet. Dieses vereinigt sich mit w. Uḥejmer وادى احيمر und wird dann sejl eš-Škejfât genannt (S. 46).

el-Mis'ar = ḫ. Miṣ'ar خربة مصعر.

en-Naṭîb = ḫ. Nṣîb نصيب.

Wâdî Ḥenw Abbûr wohl ḥenw 'Abûr حنو عبور, denn Ḥenw bedeutet schon ein schmales Tal.

Šîḥân heißt eigentlich Ḳar'a Šîḥân قرعة شيحان.

w. Ghurreh = w. el-Ḳurri وادى القرى.

el-Misde wohl el-Misdaḥ المسدح (S. 53).

el-Miyaḥ = el-Emjâl الاميال.

el-Muṣṣena' = el-Miṣna' المصنع.

Rabba immer er-Rabba' الربّة او الربّا.

Demûs es-Sumr existiert nicht (Dmûṣ دموص bedeutet Steinblöcke), wohl mit ḫ. ez-Zerâ'a خربة الزراعة verwechselt.

w. Činnâr = w. el-Činnâr وادى الكنار (S. 59).

abu Ḥammûr = ḫ. abu Ḫammûr ابو خمور.

Die römische Straße geht von birket et-Trâb bis eṭ-Ṭôr östlich bei es-Sulṭâni; es zweigt von ihr jedoch eine zweite römische Straße ab, welche über el-Môte nach Kufrabba führt (S. 60).

Umm el-'Edûl liegt südöstlich nicht südwestlich von el-Middîn.

'Ên Šêniš wohl Nšêneš نشينش liegt östlich von ḫ. el-Merwed خربة المرود.

Wâdi Ḥenu es-Sâna = ḥenw es-Sâna wohl wâdi el-Mzebbel وادى المزبل.

Östlich von Sûl سول (nicht Ṣûl) liegt ḫ. umm eṣ-Ṣejfe ام خربة الصيفة (S. 60).

eṭ-Ṭûr auch eṭ-Ṭôr الطور.

el-Medaybiye wohl Mḍejbî'a مضيبيعة (S. 76).

ḫ. el-Ḳufaiḳef = ḫ. Ḳfêḳef خربة قفيقف.

Jeder der Warttürme nördlich von el-Mâhri hat einen eigenen Namen, nur ein Teil des Gebietes heißt Wrûk Râbe'a رابعة وروك (S. 76).

Feğğ el-'Asâker heißt nur die Talmulde zwischen el-Batra im Süden, el-Mrejṛa im Nordwesten, Bîr Bašbaš بير بشبش im Osten.

Zmêlet el-'Aḳêli und Zmêlet eṣ-Ṣirr (nicht es-Sirr) gehören zu dem Gebiete des 'Usejmer اسيمر.

Umm el-Ḥammâr richtig umm Ḥmâṭ ام حاط (S. 60, 78).

ḫ. Ṣûl = Sûl سول.

el-Batra heißt nur der Rücken mit der Anlage eines kleinen Dorfes. Die Stadt heißt el-Mrejṛa und liegt nördlich von el-Batra auf einem einsamen Kegel (S. 79).

el-Mrêga = el-Mrejṛa المريغة.

Begueira über el-'Ajne wohl eš-Šḳêra = خربة الشقيرة (S. 80).

w. el-Ḥeṣâ = w. el Ḥsa (ál-Ḥsi احسى) S. 80.

'Ajn Ḥawrat bei el-'Ajne = 'ajn el-Ḥwâri عين الحوارى.

Wady Omm-el-Mey wohl sejl en-Nmejn سيل النميين (S. 82).

Tawâne wohl et-Twâne التوانة (S. 88).

w. Weil wohl w. umm Lejle وادى ام ليلة (S. 93).

Adjamieh = el-Ǧema'ijje وادى الجمعية.

Das große und tiefe nach Südosten (R 60°) laufende Wâdi heißt in seinem Oberlaufe w. Sellâm وادى سلام, dann w. umm Lejle, w. al-Ḥenwe وادى الحنوة und Wdej el-Usejmer ودى الاسيمر.

Ǧuhêra wohl al-Ǧḥejra الجحيرة.

Wâdî Ḫôr nicht richtig. Ḫôr bedeutet ein beckenartiges Terrain, deshalb hört man niemals Wâdi Ḫôr, sondern Ḫôr mit der näheren Bestimmung z. B. Ḫôr el-Menâ'în خور المناعين, Ḫôr el-Hiše خور الهيشة und hier Ḫôr Mbârek خور مبارك. Ǧebel Ḍâna ist eine allgemeine Bezeichnung für verschiedene Rücken und Gipfel, von denen ein jeder seinen eigenen Namen hat (S. 93).

ḫirbet ed-Dmûs existiert nicht.

Dôsak richtig Dôšak دوشك (S. 96).

Khirbet Azon = ḫirbet 'Azîm خربة عزيم.

Ḫôr el-Hîše heißen nicht die Ruinen, sondern das beckenartige Terrain heißt Ḫôr, das Gebirge el-Hîše und die Dorfruinen heißen ḫ. al-Meḳdes خربة المقدس.

Der Satz ‚Zusammenfluß des w. Elǧî (wohl el-Ǧi الجي) mit dem w. Mûsâ dürfte lauten: der Zusammenfluß des sejl el-Ḥaṣba سيل لحصبة mit dem sejl ez-Zerâbe سيل الزرابة (S. 102).

‚Über das Bett des w. Mûsâ', richtiger über das Bett des sejl ed-Dâra.

‚Links el-Ḫazne', bei den Einheimischen harâbt el-Ǧerra oder el-Ḳaṣ'a هرابة الجرة او القصعة.

w. el-'Uṭwi = w. Eṭwi وادى اطوى.

el-Maḫna liegt wohl nicht am Rande des w. eḍ-Ḍaba'a, sondern am Rande des w. el-Bawâb وادى البواب (S. 103).

Abbûr wohl 'Abûr عبور.

Suḫîtrâs bei el-Môte wohl ḫ. Ṣaṭîha خربة سطيحة westlich bei eṭ-Ṭôr.

el-Ammaga wohl ḫ. el-'Amaḳa العمقة.

ḫ. 'Abde (ohne Artikel) weit nördlicher am Kopfe des w. el-Ḥanâwe وادى الحناوة.

Dort wo 'Abde angegeben ist, liegt ḫirbet Dlêḳa خربة دليقه am linken Ufer des w. umm el-Klâb وادى ام الكلاب.

w. et-Telêḳa wohl w. Feleḳa وادى فلقة (S. 106), wie auch das Mauerwerk ḫ. Feleḳa nicht el-'Ačûze genannt wird. Nur der Paß heißt naḳb-el-'Ačûze نقب العكوزة. Das Tal heißt von nun an nicht et-Teleḳa, sondern sejl Ḫôḫa سيل خوخة und der Basaltfelsen Ḥammt ed-Ḏačel حمة الذكل auch ed-Ḏačer الذكر (S. 107).

Der Weg führt nicht in das große wâdî-ṭ-Temed, sondern in w. al-La'bâni وادى اللعبانى. Sejl eṭ-Temed liegt mehr westlich bei naḳb el-Marma نقب المرمى (S. 108).

Ḥalla'-ṭ-Ṭafîle ist ebenfalls eine allgemeine Benennung; gemeint ist wohl die ḥala' el-Baḳ'e-Kuppe حلى البقعة (S. 108, 109).

w. el-Ḥarîr heißt im unteren Teile w. umm Ṣwâne وادى ام صوانة und erst nach der Vereinigung mit sejl Ṣêḍam سيل شيضم (Fortsetzung des w. el-Mwejle المويلة) w. al-La'bâni.

Riǧum el-Kerak wohl Ruǧm Keraka رجم كركة und nördlich davon eine Ruine: Gâbron, wohl Ḳṣêr el-Mašmîl; das Gebirge heißt ǧ. el-Ǧabrûna جبل الجبرونة.

el-Mišmâl = ḫ. Mašmîl مشميل (S. 109).

ḫ. Negêt = ḫ. Neḳḳed حربة نقد.

w. l-Buṣêra richtig sejl Rî' سيل ريع.

'ajn es-Sa'w = 'ajn Lebûn عين لبون beim ḫ. Sa'wa خربة سعوة.

w. Sillô, südlich davon Sa'wa سعوة, ist unbekannt. Zwischen ḫ. Sa'wa und weli Ḥḏêfe حذيفة (die Dorfruine heißt Ǧenîn جنين) notierte ich w. al-Ḥdêri وادى الحديرى, w. el-Mesâd وادى المساد, wâdi el-Čazâbe الكزابة, w. el-Ma'aṣre المعصرة, welche alle in Šelâlt el-'Aḳejli شلالة العقيلى münden, wie sejl Ṛarandal nach seiner Biegung gegen Norden heißt. In Sillô dürfte wohl der Name es-Sel' السلع enthalten sein.

el-Mḫazzeḳ heißt die Quelle auf der es-Sulṭâni-Straße, nicht die Ruine.

Bijâr es-Ṣaba' liegt östlich von der eṭ-Ṭarîḳ ar-Raṣîf-Straße, nördlich von el-Ǧḥejra.

Hier ist wohl nach der Zeit und dem Routier Bîr Šḥâde بير شحادة gemeint. Allem Anscheine nach kannte der Führer die Namen nicht.

Denn die unbenannte bewaldete Kuppe heißt el-Ḥeṣma الحصمة, der öfters erwähnte Ǧebel Ḍâna heißt eigentlich ḥala' el-Ḳrân حلى القران und 'Ajn el-Bîre = Bîr Šḥâde nordöstlich unter ḫ. Ṭûḳ خربة طوق (S. 112).

'Ajn Terayn عين ترعين liegt 6 *km* südlicher; hier ist wohl gemeint 'ajn eṣ-Ṣufṣâfa und die Ruine ḫ. 'Ajj خربة عي, wozu auch wâdî Assal wohl sejl 'Esâl سيل عسال und die Entfernung von Kufrabba entspricht (S. 122).

el-Ḳerr القرّ wohl el-Mḳêr المقير oder el-Ḳarn القرن östlich von ḫ. eḍ-Ḍbâ'a über dem linken Ufer des sejl 'Afra سيل عفرة.

el-Dhahel الضحل dürfte der Zeit nach ḫ. el-Ḥeṣma الحصمة sein, von wo der Weg zu dem naḳb ed-Daḫel نقب الدخل führt (S. 123).

Unter Teloul Dja'afar تلول جعفر dürften die el-Ǧafar- الجفر Berge gemeint sein, welche jedoch eigene Namen tragen.

Der dritte Abschnitt ist Petra, der Hauptstadt des Nabatäerreiches gewidmet, und bildet sicherlich den wichtigsten Teil des ganzen Werkes. Von diesem Abschnitte kann man mit Recht sagen, daß er die erste systematische Darstellung von Petra bietet, und daß er, wenn auch nicht abschließend und vollständig, dennoch für alle zukünftigen Forscher grundlegend sein wird.

BRÜNNOW gibt zuerst einen allgemeinen Überblick über das Tal von Petra (125—136), wozu ich bemerke:

Die Terrasse von Petra reicht nicht bis zum w.-n-Nemêla (richtig án-Namala وادى النملة), sondern nur bis zum w. ál-Ǧebu وادى الجبو (S. 125).

ḫirbet en-Naṣâra richtig moṛâr oder harâbt en-Naṣâra (S. 125).

Der Nordwestgipfel der südlichen Masse heißt nicht en-Neǧr, sondern umm 'Elêdi ام عليدي und Zebb 'Aṭûf زب عطوف.

Ṭabḳat en-Nǧûr طبقة النجور liegt östlicher zwischen Zarnûḳ Ḳudlaḥ زرنوق قدلح und Zarnûḳ el-Ġerra زرنوق الجرة.

Die Ruine oben an Zebb 'Aṭûf dürfte kaum eine Kreuzfahrerzitadelle sein, sie ist vielmehr römisch-nabatäischen Ursprunges. P. Vincent ist zu jener Ansicht gekommen, nur weil er el-W'ejra vergebens suchte. (‚L'impossibilité de contrôler l'existence d'el-Ou'airah à l'Ou. Mousa', *Revue Biblique,* Paris 1898, S. 434.) Und doch habe ich bereits 1896 el-W'ejra photographiert und 1898 aufgenommen. (Vgl. *Anzeiger der philosophisch-histor. Klasse* vom 11. Jänner 1899.) Die Zebb 'Aṭûf-Befestigung diente vielmehr der Verteidigung vieler Zugänge, welche über diesen Rücken nach der Stadt Petra führten und bisher führen.

Das Heiligtum el-Mêr richtig harâbt en-Nmêr النمير (S. 128).

w. et-Turkmanije kenne ich nicht. Es dürfte w. abû 'Alêḳa وادى ابو عليقة gemeint sein, welches von dem Grabe harâbt et-Turkmân kommt; dieses Grab heißt auch et-Turǧumân, also wohl et-Turgmân mit der harten ägyptischen Aussprache des ج, so genannt wegen der großen nabatäischen Inschrift (S. 128).

el-Ḥabîṣ richtig el-Ḥabîs الحبيس heißt nicht der hohe, mächtige, oben flache Gipfel auf der Westseite des Talkessels, sondern der Akropolisberg selbst heißt ḫašm et-Ḥabîs خشم الحبيس, wogegen der beschriebene Gipfel haḍbat umm el-Bijâra هضبة ام البيارة genannt wird.

Die Schlucht westlich von el-Ḥabîs führt nicht den Namen es-Sîḳ, sondern zuerst sejl es-Sijjar السيغ, dann sejl el-Mzêre'e المزيرعة, ferner w. Emdej وادى امدى, bis sie unter dem Namen el-Ḳumejḍ unten in el-'Araba auf w. Leḥjâne وادى الحيانة stößt (S. 128).

el-Ma'aitere wohl el Ma'êṣre وادى المعيصرة (S. 133, 144, 135).

Das Mêr-Tal (richtig en-Nmêr-Tal النمير) ist nur ein Seitental des großen w. el-Mḥâfîr وادى المحافير.

w. Sabra wohl w. Ṣabra وادى صبرة (S. 135).

Wâdî ḫirbet en-Naṣâra existiert nicht; es ist wohl w. umm Za'ḳêḳe وادى ام زعقيقة und w. el-Maṭâḥa وادى المطاحة gemeint (S. 136).

Umm es-Saḫûn wohl zu nennen umm Ṣejḥûn ام صيحون begrenzt den Bâb es-Sîḳ nicht. Nur el-Ḳerâra القرارة und er-Ramla bilden die Nordostgrenze des Bâb-es-Sîḳ.

Der Bach wâdi Mûsa entsteht aus dem wasserreichen, vom Südosten kommenden sejl-el-Ḥaṣba سيل الحصبة und dem von Osten von der Quelle 'ajn Mûsa kommenden sejl ez-Zerâba سيل الزرابة. Sejl ez-Zerâba empfängt rechts die großen Täler w. el-Maḫzûl وادى المخزول, im unteren Teile sejl el-Ǧelwâḥ سيل الجلواح genannt, und w. el-Ḳlejta وادى القليتة (S. 136).

DOMASZEWSKI liefert ‚Die historische Entwicklung der Grabformen und Beschreibung der sonstigen Bauten' (137—191), worin er einleuchtend zeigt, was die Nabatäer, Griechen und Römer und die Angehörigen anderer Völkerstämme geleistet haben. Seine Ausführungen begleitet er mit zahlreichen nach der Natur aufgenommenen Bildern, wodurch das Ganze recht anschaulich wird.

Die Basis für seine Abhandlung bilden die in der Umgebung der Stadt Petra liegenden und aufgenommenen Gräber. Unberücksichtigt, weil nicht aufgenommen, bleiben die Gräber auf er-Ramla الرملة, el-Ḫolbza الخبزة, el-Maṭâḥa المطاحة, umm Ṣejḥûn ام صيحون, ṭabḳat el-Meḥâfîr طبقة المحافير, w. Merwân وادى مروان, el-Bêḍa البيضا, Liǧǧ el-'Asîd لج العسيد, el-Ḳarn القرن und andere.

Auch vermisse ich die Erwähnung von zahlreichen Anlagen von freiliegenden Senkgräbern, welche manche Kuppen z. B. südöstlich von dem Tunel el-Moẓlem المظلم vollkommen bedecken. Ja auch in dem flachen Dache mancher Pylonengräber sieht man ein freies Senkgrab. Letztere scheinen deshalb meiner Meinung nach älter als die Pylonengräber zu sein.

Die Meinung, daß die Bogengräber altsyrischen Ursprunges sind, hat viel für sich, denn auch nördlich von Mâdaba beim ḫ. el-Brač خربة البرك sieht man ähnliche im Felsen gehauene Bogengräber, jedoch scheinen sie mir in Petra zu sehr verbreitet zu sein.

So finden sich auf er-Ramla, ja auch auf dem ed-Dejr-Plateau Bogengräber (S. 156).

Der Weg südlich von el-Ḫazne (el-Ǧerra الجرة) auf die Hochebene wird als ungangbar bezeichnet, während ich ihn recht gangbar fand. Er führt zu dem großen Opferplatze von umm Ḥasân ام حسان (S. 173).

el-Madrâs wohl el-Madras المدرس (S. 173).

Von Heiligtümern wären noch anzuführen die von er-Ramla, al-Ḥabîs, von ed-Dejr, el-Faṭûma الفطومة, von el-Brejz'e البريزعة, Ḳaṭṭâr ed-Dejr, Moṛârt es-Slîm مغارة السليم, sidd el-Ma'ǧîb سد المعجيب, el-Maṭâḥa, el-Lamṭi اللمطي und andere.

Von Wasserbauten wären zu ergänzen die gut erhaltene Wasserleitung von 'Ajn abu Hârûn, und zwar wie die durch še'îb el-Ḳejs, als auch die zum es-Siḳ führende. Dann die Wasserleitung von 'Ajn Emûn, 'Ajn Brak عين برك, von aṭ-Ṭoṛra التغرة und andere (S. 174).

Das Kreuz über dem Altare des el-Faṭûma ist eingemeißelt, drei andere sind gemalt.

Die je ein Kamel führenden Nabatäer stehen nicht vor zwei, sondern vor einem Altare (S. 188).

Unerwähnt bleibt der Tempel von ed-Dejr (Altar mit Füllhörnern). Auf dem Dejr-Plateau befinden sich mehrere Klausen.

In der Figur gegenüber von al-Ḫazne sehe ich kein Kruzifix. Die Abbildung entspricht nicht vollkommen der Wirklichkeit.

Von Klöstern wären zu erwähnen das Kloster von ed-Dejr, dann el-Ḥabîs, wo zahlreiche Schießscharten eine mittelalterliche Burg annehmen lassen; das Kloster auf dem zweiten Hârûn-Plateau, wo noch im 14. Jahrhunderte griechische Mönche lebten.

Der Obeliskenberg (Zebb 'Aṭûf und umm el-'Elêdi-Berg), über welchen die direkte Straße von el-Ǧi zum nebi Hârûn نبي حارون führt, wurde durch 8 Türme (nicht 3) und mehrere Vorburgen verteidigt. Eben solche, mit behauenen Quadern bekleidete Mauern sieht man auf ed-Dejr, dann unten in el-'Araba bei Ṛarandal غرندل, Ṭlâḥ طلاح und mehreren anderen Orten, so daß man einen alten Ursprung annehmen darf. Von den Kreuzfahrern kennen wir bei w. Mûsa nur die Burgen el-W'êjra und Hurmuz الوعيرة وهرمز.

Auf den Obeliskenberg führt nicht ‚ein einziger' Weg, sondern vielmehr folgende Wege:

Von Bâb es-Sîḳ, und zwar östlich von dem harâbt el-Ǧrejda-Grabe هرابة الجريدة, nördlich beim harâbt el-Madras هرابة المدرس und südlich am Umm Ḥasân ام حسان vorüber.

Von 'Ajn Emûn عين امون und 'Ajn el-Mu'allaḳa عين المعلقة, also von der großen Karawanenstraße über Ṭôr el-Ḥmêdi طور الحميدى.

Von Naḳb abu Ḫšêbe نقب ابو خشيبة oder nebi Hârûn das rechte Ufer des el-Farasa hinauf.

Von der Stadt Petra über el-Ketûte الكتوتة und umm 'Elêdi. Diese 4 Wege sind für Maultiere gangbar.

Dann von harâbt en-Nmêr durch Far'at el-Bdûl فرعة البدول.

Von es-Sîḳ durch Zarnûḳ el-Ġerra زرنوق الجرة über Ṭabḳat en-Nǧûr.

Von es-Sîḳ durch Zarnûk Ḳudlâḥ.

Schließlich von dem Theater durch die umm 'Elêdi-Schlucht. Diese 4 Wege waren teilweise künstlich hergestellt und sind jetzt nur für Fußgänger gangbar.

El-Madrâs (richtig el-Madras) und el-Mêr (en-Nmêr) dürfen kaum zu dem eš-Šera'-Gebirgszuge gerechnet werden, denn auch die Einheimischen tun es nicht (S. 189).

S. 192—194 führt BRÜNNOW die bekannten Besucher von Petra an und S. 195—428 bietet das Verzeichnis der einzelnen Gräber und Bauwerke von Petra.

Dieses Verzeichnis, die Frucht einer staunenswerten und mühsamen Arbeit, ist für die allernächste Umgebung von Petra abschließend. Aber nur für die allernächste Umgebung, denn unberücksichtigt blieben die Gräberanlagen und Bauten von er-Ramla, el-Ḥobza, el-Moẓlem المظلم, el-Maṭâḥa المطاحة, umm Ṣejḥûn, w. Merwân, el-Ḳarn, el-Lamṭi, el-Ḳrâ', Ṭabḳat el-Meḥâfîr طبقة المحافير, w. umm Ratâm وادى ام رتام, el-Baṭḥa البطحة und andere.

Zur S. 239 bemerke ich, daß die von EUTING ganz richtig Ḳaṣr el-Ḳanṭara قصر القنطرة genannte Zitadelle die große über Ṭôr-el-Ḥmêdi führende Straße verteidigt und auf der Südostgrenze des

Ṭabḳat cr-Nğûr طبقة النجور liegt. El-Ḳanṭara heißt die Wasserleitung von ʿAjn Emûn zu dem el-Ǧerra- (el-Ḫazne-) Grabe.

Den großen Opferplatz Zebb ʿAṭûf زب عطوف habe ich bereits 1898 besucht und im Jahre 1900 allein und 1901 mit dem Herrn Maler Mielich aufgenommen (vgl. *Anzeiger der philosophisch-histor. Klasse* 1901, Nr. xix).

Auf dem Plane dieses Opferplatzes (S. 240) vermisse ich mehrere Details: So entspricht nicht ganz der Wirklichkeit die Zeichnung des Abflusses des Wasserbehälters. In dem Hofe fehlen die Stufen bei der Südwestecke, die 4 Stufen bei der Nordwestecke. Auf dem viereckigen Altare fehlt der Einschnitt in der Südostecke der Vertiefung. Der runde Altar liegt zu nahe an der Stiege, die E-F Treppe weist nicht 9, sondern 15 Stufen auf. Es fehlen die Treppen östlich bei dem Wasserbehälter, östlich bei dem Hofe. Auch die Orientierung des Opferplatzes ist nicht ganz genau verzeichnet. Sie ist nicht nördlich, sondern nordnordwestlich (R 345°), was ja auch der Richtung des Bergrückens vollkommen entspricht.

Die Rinne von dem runden Altar mündet nicht in den Sabîl-Wasserbehälter (S. 244).

S. 336, Fig. 369. Auf der Hinterwand rechts und links von der Altarnische befinden sich nicht je zwei, sondern nur je ein Loch für die Lampen und das wären auf der Figur die oberen Löcher.

Das gewöhnlich ed-Dêr genannte Grab (Nr. 462) heißt eigentlich harâbt el-Faṭûma هرابة الفطومة. Ed-Dêr heißt die ihm gegenüberliegende Ruine, nach welcher dann das ganze Gebiet bis zum w. Merwân وادى مروان und w. es-Sijjaṛ وادى السيغ genannt wird.

Das Gebiet östlich von ed-Dêr heißt el-Maʿêṣrât المعيصرات. Es reicht im Westen bis zum w. ed-Dejr (bei Brünnow: erstes Nordwestwâdî), im Osten bis zum w. abu ʿAlêḳa وادى ابو عليقة (bei Brünnow: w. et-Turkmaniye). Es wird von drei schmalen, aber tiefen und fast parallelen Tälern von Norden nach Süden durchzogen, von denen das westliche el-Maʿêṣret et-Ṭarfâwijje المعيصرة الطرفاوية (Brünnow: zweites Nordwestwâdî), das mittlere el-Maʿêṣret

el-Wasṭa المعيصرة الوسطى (BRÜNNOW: drittes Nordwestwâdî), das östliche el-Ma'êṣret el-Kebîre المعيصرة الكبيرة genannt wird.

Der Rücken zwischen dem el-Ma'êṣre eṭ-Ṭarfâwijje und el-Wasṭa heißt Mamât Manṣûr ممات منصور (nicht el-Ma'aiṭere), wogegen Mamât Ḥamdân ممات حمدان am rechten Ufer des unteren w. ed-Dejr liegt (S. 328—368).

Die Orientation des Planes von el-Bâred und el-Bêḍa scheint kaum richtig zu sein. Ganz richtig hat aber EUTING nur die enge Schlucht el-Bâred benannt, denn die Ebene vor ihr heißt Liǧǧ el-'Asîd لج العسيد; auch muß ich EUTINGS scharfsinnigem Eindrucke von der Bestimmung el-Bâreds vollkommen beistimmen (S. 409—415).

Den Plan der Kirche el-W'ejra habe ich schon 1898 gezeichnet (*Anzeiger der philosophisch-histor. Klasse* vom 11. Jänner 1899) und die ganze Anlage mit Herrn MIELICH 1901 aufgenommen (*Anzeiger* 1901, Nr. XIX).

Der S. 417 wiedergegebene, von Père SAVIGNAC 1902 entworfene Plan scheint in Eile gearbeitet worden zu sein. So fehlt der Turm am Nordanfange der Brustwehr (mur avancé); diese hat 9, nicht 5 Schießscharten, welche in ungleichen — nicht gleichen — Abständen angebracht sind. Es fehlen die drei Türme der Nordmauer, in dem Westturme fehlen 2 Schießscharten, von denen doch eine, Fig. 473, photographiert wurde, es fehlt die Südmauer. Der Wasserbehälter (Bassin) gehört auf die Ost-, nicht auf die Westseite des Grabens, der Tunnel ist in Felsen gehauen und nicht gebaut; es fehlen die Warttürme im Norden, Westen und Süden. Die Wölbung der Zisterne trägt 3 Rippen, welche die Südwestecke mit der Nordostecke und die Nordwestecke mit der Mitte vereinigen, also ein Kreuz und keine Tonne bilden etc. (S. 417—418).

ǧ. Hârûn habe ich ebenfalls besucht und aufgenommen.

umm et-Telǧ wohl ǧ. el-Mdêlâǧe جبل المديلاجة (S. 424).

w. abu-Küšêbe wohl w. abu Ḫšêbe وادى ابو خشيبة, durch welches ein Weg zum Passe naḳb abu-Ḫšêbe نقب ابو خشيبة führt, wogegen der Paß naḳb er-Rubâ'i نقب الرباعي nördlicher liegt.

Im vierten Abschnitte beschreibt Brünnow nach seinen und fremden Routen ‚Odruḥ und die Römerstraße bis el-'Aḳaba' (S. 429—479).

Die Dorfruine südöstlich über 'Ajn Mûsa, woher die 'Aḳaše العقشة in el-Kerak stammen, heißt nicht Badabde, sondern el-Mḥêlle المحيلة (S. 431).

Die meisterhafte Beschreibung des Lagers von Odruḥ stammt aus der Feder Domaszewskis (S. 433—463).

Ayyl wohl Ajl ايل (S. 467).

'Ajn el-'Iẓâm = 'Ajn ab al-'Aẓâm عين ابو العظام (S. 468).

'Ajn Ṣadaḳa = 'Ajn eṣ-Ṣadaḳa عين الصدقه (S. 469).

Betahy = Daḥâḥa دحاحة östlich von el Baṭḥa البطحة (S. 469).

In el-Ǧi wird weder Moses noch Aron verehrt. Denn es befindet sich daselbst Ǧâmi' des 'Omar und nördlich außerhalb des Dorfes das Heiligtum mizâr Mḥammad el-Ḥsêni مزار محمد الحسينى. Die Quellen vom Dorfe heißen: 'Ajn Beddw عين بدو, Ma' Lebûn ما لبون, el-Ḥaṣba الحصبة. Die Quelle 'Ayn Harûn richtig 'Ajn abu Hârûn عين ابو هارون, liegt nicht in el-Ǧi, sondern östlich von el-W'ejra الوعيرة, oberhalb el-Brejz'e البريزعة.

Der Weg über al-Mabrak = el-Mabraḳ المبرق führt nicht nach el-Bettera, sondern nach eṣ-Ṣadaḳa, auf welche Ruine die Beschreibung vollkommen paßt. El-Batra liegt 34 *km* südlicher.

Die Quelle Reszeysz عين رصيص ist wohl 'Ajn Rsês عين رسيس.

Ḥesma ist nicht höher, sondern im Gegenteile um 200—300 *m* niedriger als eš-Šera' (S. 468).

w. Ḥitem = w. el-Jitm وادى اليتم (S. 470).

Die Ebene heißt nicht Kûra, sondern Ḥesma.

Unter w. umm aḥmed dürfte w. el-Ḥmejma gemeint sein, womit auch die erwähnte Wasserleitung von ál-Ḥelwa wá-l-Bêḍa الحلوا والبيضا übereinstimmt.

'Ajn er-Reṣâṣ = 'Ajn Rsês.

'Ajn Radjaf = 'Ajn Râǧef عين راجف.

'Ajn Ghazale = 'Ajn Ṛazâl عين غزال.

Die Römerstraße von eṣ-Ṣadaḳa führt über Ḍôr ضور, al-Ḳrên القران, Ṭâsân طاسان, naḳb Burḳa نقب برقة, al-Bêḍa البيضا, el-

Ḥmejma الحميمة, el-Ḳwêra القويرة, w. el-Jitm nach Îla ايلة, el-'Aḳaba العقبة. Bei el-Ḳrên zweigt von ihr eine andere Straße ab, welche über el-Ḳnejje القنية, ab ál-Lesel ابو اللسل nach el-Fwêle الفويلة führt und hier über naḳb Štâr am rechten Ufer des w. el-Ḳenne القنة absteigt und bei der Mündung des w. el-'Abîd in w. Riḥân وادى ريحان auf die römische Straße stößt.

Ein zweiter Arm führt von el-Fwêle zu der Festung el-Ḳarana القرنة, ḫ. en-Naṣâra خربة النصارى und dann zum naḳb el-Msattara نقب المسترة.

Dj. Oumm Seilieh wohl ǧ. umm Nṣêle جبل ام نصيلة.

Ouadi Amran richtig w. er-Rwêḥa وادى الرويحة, welches die Grenze zwischen 'Imrân عمران und Ḥwêtât ibn Ǧâd حويطات ابن جاد bildet.

ǧ. Bakr = weli aš-Šejḫ Mḥammad Bâḳer باقر محمد الشيخ am linken Ufer des w. Radda Bâḳer وادى ردة باقر.

Ouadi Ṭraifiyeh = ǧ. und w. eṭ-Ṭrejfijje جبل ووادى الطريفية.

Holden Laarde = Rwêsât el-Ḫâlde رويسات الخالدة.

Ouadi Rataoua = w. Ratwa وادى رتوة (S. 472).

'Ajn Ḫaldi = Mojet el-Ḫâlde مية الخالدة über dem linken Ufer des w. el-Maḫlaḳa وادى المخلقة, welches aus den Tälern w. el-Faḥḥâm الفحام, w. es-Sêsab السيسب und w. umm Ǧerâd وادى ام جراد entsteht.

ǧ. Rum = ǧ. Ramm جبل رمّ.

Jebel Shâfy = ǧ. aš-Še'afe جبل الشعفة.

W. el-Itm entsteht aus der Vereinigung des w. el-Mḍêfejn وادى المضيفين und w. el-Bṭajeḥa وادى البطيحة (S. 475).

Ǧebel Tajḥa wohl el-Bṭajeḥa البطيحة.

'Ajn Qouheireh, el-Ḳuhêra wohl 'Ajn el-Ḳwêra عين القويرة; östlich von al-Ḳwêra heißen die niedrigen tafelförmigen Hügel nur Haḍbe, niemals Ǧebel. So notierte ich haḍbet es-Salaḳa هضبة السلقة, haḍbet el-Ḥalêfi هضبة الحليفى und andere.

ǧ. Sâfirîn vielleicht ǧ. el-Ḥafîr جبل الحفير (?).

ǧ. 'Ašerim richtig ǧ. umm 'Ašrîn جبل ام عشرين, welcher Berg als Maskûn, d. h. von einem Geiste bewohnt gilt.

Mâgrah richtig wohl Meḳreḥ مقرح zu nennen. Meḳreḥ heißt im Dialekte der ʿAzâzme, Ẓullâm und Saʿîdijjîn jeder Tafelberg; es muß deshalb der Eigenname dabeistehen.

Khirbet Fouʿeileh richtig ḫ. el-Fwêle الفويلة.

ʿAïn ab al-Lesân wohl ʿAjn ab-ál-Lesel عين ابو اللسل, aber auch ab ál-Jesel ابو اليسل (vgl. el-Lehûn, bei den Ṣḫûr = ál-Jehûn).

al-Ḥadjfeh richtig ʿAjn el-Heğfe عين الهجفة gewöhnlicher Lagerplatz. Von dort führt ein Weg zum naḳb Ḍarba نقب ضربة (S. 475).

Oueïdeh (ويدة) = ḫ. ez-Zôr خربة الزور am rechten Ufer des w. ab-el-Lesel, in welches nördlicher das von eṣ-Ṣadaḳa kommende w. al-Whajde وادى الوهيدة mündet.

Maghaïreh richtig el-Mrejjeṛa المريغة über dem Zusammenflusse des w. Ḍôr ضور اودى mit wâdi ab-al-Lesel (S. 479).

Ouadi Samne kenne ich nicht. Der niedrige Rücken westlich von Maʿân heißt ǧ. Semna جبل سمنة, die Täler bei der Straße heißen jedoch w. Wahadân وادى وهدان, w. Jentûli وادى ينتولي und w. Mdejsîs وادى مديسيس (S. 476).

Haraba = harâbt el-ʿAbîd هرابة العبيد (S. 476).

Es folgt eine ziemlich erschöpfende Bibliographie 480—510, dann ein Namenverzeichnis 511—526 und mehrere tabellarische Übersichten der Grabformen von Petra 527—529.

Den Band schließen die Reproduktionen der von Euting kopierten nabatäischen Inschriften und 6 Karten.

Die kartographischen Aufnahmen bezeugen in dem durchforschten Gebiete eine große Genauigkeit. Im einzelnen bemerke ich:

Tafel xxiii. El-Ǧi liegt zu nahe und el-Wʿejra الوعيرة zu weit von Bab es-Sîḳ.

El-Bêḍa البيضا liegt etwa in der Mitte zwischen el-Bâred und Petra.

Blatt 3. w. Ṛarandal وادى غرندل biegt an dem er-Rabṣa- الربصة Felsen gegen Norden und umschließt Bṣêra بصيرة im Osten und Norden, nicht im Süden und Westen.

w. š-Šôbak nennen die Einheimischen w. el-Bardijje اودى البردية.

Ḥalla' ṭ-Ṭafîle heißt Ḥala' el-Beḳ'e حلى البقعة.

Ǧ. Ḍâna heißt eigentlich Ḥala' el-Ḳrân. Biyâr es-Seba' liegen 5 *km* nördlich, nicht 11 *km* südwestlich von el-Ǧḥejre الجحيرة.

Dabbet eṣ-Ṣarbûṭ oder Dabbt es-Sarbûṭ liegt 8 *km* nördlich, nicht 6 *km* südöstlich von et-Twâne التوانة; hier liegt Ḥala' aṭ-Ṭawlânijje حلى الطولانية.

w.-l-Ǧardân richtig w. abu-l-Ǧerzâm وادى ابو الجرزام.

Bezüglich der äußeren Ausstattung ist kaum nötig zu bemerken, daß sie der in dieser Hinsicht öfter rühmlichst bewährten Verlagsfirma KARL J. TRÜBNER in Straßburg i. Elsaß alle Ehre macht.

Anzeigen.

А. М. Дирръ, *Грамматика удинскаго языка.* Составилъ —. Тифлисъ, 1903. S. XI, (S. 3 Оглавленіе, S. 2 Дополненія и опечатки), 101. (= *Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа*, выпускъ XXXIII, отдѣлъ IV.)

Die udische Sprache, der die vorliegende Grammatik gewidmet ist, lebt am Südabhang des östlichen Kaukasus (Gipfel: Malkamud 3884 *m*, Bazardüzi 4484 *m*) östlich vom 65° L, nördlich und südlich vom 41° B, und zwar in zwei weit auseinander[1] liegenden Orten des Gouv. Elisawetpol, Kreises Nucha, nämlich in Wartaschen, udisch auch Ortaschen (Amt Armjanit) und in Nidſch, Niſch, udisch auch Neſch (Amt Aidin-Kischlag).[2] Die Zahl der Uden beträgt nach der Volkszählung von 1886 : 7301 (7801 bei Erckert ist Druckfehler). Ihre unmittelbaren Nachbarn sind die sprachverwandten Kürinen, die über den Gebirgskamm herüberreichen, die (aderbeidſchanischen) Tataren und die Armenier; Angehörige dieser beiden Völker wohnen

---

[1] Dirr gibt die Entfernung mit 40 Werst und die Wartaschens von Nucha mit 35 Werst an; er folgt hierin Schiefner. Diese Zahlen, von denen die letztere sich auch bei M. Beſchanow (s. unten S. 409) findet (Schiefners Texte S. 58 wissen hier sogar von 50 Werst), kamen mir von Anfang an verdächtig vor, da meine Karten bedeutend kleinere und ein anderes Verhältnis ergaben; ich habe mir genauere Karten kommen lassen und festgestellt daß Niſch-Wartaschen $23^1/_2$ und Wartaschen Nucha 26 Werst beträgt.

[2] Außerdem gibt es in dem entlegenen Kreis Kaſach desselben Gouv. ein ganz udisches Dorf Kirſan mit 160 Einw.

auch, nach derselben Zählung, mit den Uden in jenen beiden Ortschaften zusammen, Tataren in W. 258, in N. 503, Armenier in W. 80, in N. 28. Die Angabe SCHIEFNERS daß die Hauptbevölkerung des Ortes W. die Juden ausmachen, steht nur scheinbar mit jener Statistik in Widerspruch, der zufolge im Orte Wartaschen selbst gar keine Juden sind, wohl aber in einem andern Orte der Gemeinde W. über 1700, die einzigen nicht nur der Gemeinde, des Amtes, des Kreises, sondern fast auch des ganzen Gouvernements. Dieser Ort, welcher *Džuhutlar* heißt, d. i. (tat.) ‚die Juden', liegt nun aber, wie mich eine ältere Spezialkarte belehrt, ganz dicht bei dem Orte Wartaschen (etwa eine Werst südlich davon), sodaß er wohl mit diesem unter einem Namen zusammengefaßt werden mag. Auch BEſCHANOW spricht kurzweg von den Juden des Ortes Wartaschen und bemerkt daß sie zwei Synagogen haben. Die Juden leben also sicherlich in hinlänglich naher Nachbarschaft mit den Uden um deren Sprache, wohl vor allem durch Einführung persischer Wörter, beeinflußen zu können. In der ‚Kurzen Beschreibung des Dorfes W.' welche sich in SCHIEFNERS Texten S. 58 f. findet, heißt es daß Wartaschen aus 800 Häusern bestehe, 250 arm., 150 georg., 300 jüd., 60 tat., 40 lesgh. Diese höchst auffällige Angabe, welche doch von einem Uden (G. BEſCHANOW?) herrührt, unterscheidet sich von derjenigen welche SCHIEFNER direkt (S. 3) mitteilt; vermutlich sind aber dort unter den Armeniern alle Angehörigen der armenisch-gregorianischen, unter den Georgiern die der orthodox-griechischen Kirche verstanden.

Da das Udische wegen seines eigenartigen Charakters ein hohes Interesse beansprucht, in der engen Berührung mit andern Sprachen aber mehr und mehr von jenem verliert und in absehbarer Zeit wohl ganz aussterben wird, so hat DIRR sehr wohl daran getan in seinen praktischen Sprachstudien ihm den Vorrang zu gewähren; weitere Beiträge zu seiner Kenntnis, Wörterbuch und Texte, stellt er uns in Aussicht. Vor allem aber sollte er danach trachten sein, wie er eingesteht, unzureichendes Material über die Mundart von Niſch zu vervollständigen und uns dann vorzulegen. Bei SCHIEFNER finden sich von ihr nur wenige kurze Proben und im Wörterbuch ein

paar Wörter. Es scheint ja daß diese Mundart im großen ganzen nicht stark von der andern abweicht; doch wird sie wohl manchen altertümlichen Zug aufweisen — Nifch ist der Hauptsitz der Uden, die hier fast doppelt so zahlreich sind wie in Wartaschen (4553[1] : 2362 im J. 1886) — und jedesfalls werden die Varianten zur Aufhellung der Formen dienen. So ist das anlautende *h* welches das N. in manchen Wörtern hat wo es dem W. fehlt, gewiß das Ältere (so n. *hun*, w. *un* ‚du'; vgl. tsach. *hu*, chürk. *ḫu*); so weist das konjunkte Pronomen der 3. P. Pl. n. *-tun-* auf *-tuγon* zurück, während w. *-qun-* nur dessen zweitem Teil entspricht. Dem w. *p'in*, *p'eχ* Gen. u. Aff. zu *p'ul* ‚Auge' stehen als regelmäßigere Formen gegenüber: n. *filin*, *bulaχ* Sch. 55, 19. 54, 6 v. u., deren Anlaut natürlich berichtigt werden muß (*bulaχ* würde ja zu n. *bul* Sch. 49, 15 = w. *bul* ‚Kopf' gehören; die Schreibung *f* für *p'* kehrt in demselben Liede 55, 15 wieder: *feγan* ‚er sage' ist = w. *p'iqan*). Ist in *p'in*, *p'eχ* zwischenvok. *l* geschwunden, so läßt sich dazu w. *orein* } n. *oralin* ‚Quelle' vergleichen. Anderseits zeigt auch das N. manchen unzweifelhaften Lautfortschritt, so *amdar*, w. *adamar* ‚Mensch', *bawa*, w. *baba* ‚Vater', *göin*, w. *gogin*, ‚blau', ‚grün' (tat. *gok*, *gök* ‚blau'), *χujär*, w. *χinär* ‚Mädchen' (zu n. *χuini*, w. *χuni* ‚Weibchen' [von Tieren], in den lesgh. Mdd. *χunul*, *χuneše*, *χinib* u. ä. ‚Weib'). Jünger als die w. Ablativendung *-χo* dürfte auch die n. *-χon* sein, deren *-n* vielleicht aus dem Instrumental stammt. Diese paar Kleinigkeiten zur stärkeren Aufmunterung.

S. II ff. zählt DIRR die gedruckten und ungedruckten **Vorarbeiten** über das Udische auf; ich vermisse darunter das kleine udisch-russische Wörterbuch welches 1853 in Petersburg das Licht erblickte. Von den übrigen sind es drei über die ich mich wegen des Verhältnisses in dem DIRR zu ihnen steht, näher auslassen muß. Ich kehre dabei die zeitliche Reihenfolge um und beginne mit der udischen Evangelienübersetzung die im 30. Bd. desselben *Sbornik*

[1] Dazu kommen noch 198 des ganz udischen Ortes Melikly der Gem. Nifch; wo aber die 28 zur Gesamtzahl 7141 des ganzen Kreises Nucha fehlenden sich befinden, weiß ich nicht.

erschienen ist (1902) dessen 33. Bd. die Grammatik DIRRS enthält. DIRR sagt von ihr (S. v): воспользоваться которымъ мнѣ не пришлось, und ich denke, das ist ebenso unbestimmt wie wenn man im Deutschen sagte: ‚die zu benutzen ich nicht in der Lage war'. Aber in einem solchen Falle hätte er sich ganz bestimmt ausdrücken sollen. Sie war allerdings совсѣмъ недавно erschienen, aber doch, wenn ich nicht irre, schon im Laufe des Jahres 1902 und DIRRS Vorrede ist vom 20. November 1903, sodaß er wohl noch Zeit gehabt hätte sich mit ihr zu beschäftigen. Ich vermute aber daß er diesen Sprachtext nicht für vollkommen zuverlässig erachtet hat. Es ist ja allerdings klar daß die Evangelien in eine ganz unlitterarische Sprache sich nicht übersetzen lassen ohne daß ihr bis zu einem gewissen Grade Gewalt angetan wird, ohne daß fremde Wörter, fremde Bedeutungen, fremde Wendungen aufgenommen werden. Aber das sind schließlich Dinge die auf der Oberfläche der Sprache liegen, es handelt sich dabei, können wir sagen, um den Stil; die Sprache selbst, d. h. in all den wesentlichen Zügen auf die es dem Sprachforscher ankommt, braucht nicht geschädigt oder geschmälert zu werden, und sie wird das auch nicht wenn die Übersetzung von einem Einheimischen hergestellt wird.[1] Einem solchen nun verdanken wir die udische Übersetzung der Evangelien; 1893 schrieb sie der inzwischen verstorbene Priester SEMËN BEFCHANOW aus Wartaschen nieder; ein zweiter Band des *Sbornik* sollte eine Sammlung udischer Volkslieder, Märchen und Sprichwörter mit einem Wörterbuch bringen — es hat den Anschein als ob man davon abgekommen sei. Sie war von

[1] Der Gebrauch fremder Partikeln rührt freilich schon an das Mark der Sprache, und so ist das arabisch-persische و ‚und' als udisches *wä* in den Ev. geradezu überraschend. Konnte denn der Übersetzer nicht mit *-al* auskommen, von dem ja in den SCHIEFNERschen Texten ein gewiß unvolkstümlich reicher Gebrauch gemacht wird? Auch *ja* ‚oder' ist persischen Ursprungs, aber doch wohl, da es SCHIEFNER und DIRR bezeugen, schon eingebürgert (in den Ev. erscheint es als *e*). Georg. ოდემე ‚wenn nur!' hat sich sogar im Udischen weit von seiner ursprünglichen Bedeutung entfernt; es ist Adjektiv geworden: *oyand yi* ‚günstiger Tag' Mark. 6, 21, *oyand wädä* ‚günstige Zeit' Mark. 14, 11, *oyande* (für *-ndde*) ‚es ist bequem' Matth. 19, 24 (russ. überall удобный).

Semên in Gemeinschaft mit seinem Bruder Michail, Schulinspektor zu W. veranstaltet worden, welcher 1892 im *Sbornik* (14. Bd., 1. Teil) eine durch ihren volkskundlichen Inhalt sehr wertvolle Abhandlung: *Краткія* (von S. 213—262!) *свѣдѣнія о с. Варташенѣ и его жителяхъ* veröffentlicht hat. Der Vater der Brüder, Stepan Beſchanow war Lehrer an der Landesschule von W. gewesen, an der dann auch ein dritter Sohn von ihm, Georgii wirkte; der Bruder dieses Stepan, der ältere Georgii Beſchanow, Lehrer an der Kreisschule zu Nucha (vor 1860 verstorben) hatte die Materialien geliefert die Schiefner seiner Arbeit über das Udische zu Grunde legte. Wir haben da eine udische Lehrerfamilie der die wissenschaftlichen Freunde des Udischen zu einigem Danke verpflichtet sind. Ob sich der Übersetzer der Evangelien ungebührliche Freiheiten gegen seine Muttersprache erlaubt hat, das entzieht sich natürlich meinem Urteil; daß jedoch der veröffentlichte Text, dessen Druck er wohl selbst nicht mehr beaufsichtigen konnte, von Druckfehlern wimmelt, wird jedem in die Augen springen der sich nur einigermaßen mit dem Udischen vertraut gemacht hat. Deshalb sind sie aber auch zum allergrößten Teil ungefährlich; sie haben mich wenigstens nicht gehindert vielfache Belehrung aus diesem Texte zu schöpfen, und ich habe mich im folgenden sehr oft auf ihn bezogen.[1] Wenn ich mich in den Fußstapfen S. Beſchanows verirrt haben sollte — ich sehe allerdings sogar in seinen Inkonsequenzen allgemeine Schwankungen der Sprache —, so möge man mich zurechtweisen; auch dadurch wird die Wissenschaft gefördert.

Gegen das ungünstige Urteil Dirrs über Erckerts Buch *Die Sprachen des kaukasischen Stammes* (1895) erhebe ich keine Einwendung; aber es ist nicht richtig daß es von allen denen gelobt worden ist ‚die kein einziges Wort von einer der vielen kaukasischen Sprachen kennen'. Wer überhaupt irgendwelche sprachwissenschaftliche Schulung besitzt, dem müssen sich die Schwächen des

[1] So manches worüber ich selbst gern Auskunft gewünscht hätte, fand ich begreiflicherweise keine Gelegenheit zu erwähnen, z. B. die Postposition *-gin* nach dem Ablativ (Matth. 11, 22. 24. Luk. 10, 12. 14).

Buches, wenn auch nicht in ihrem ganzen Umfang offenbaren. Anderseits hat allerdings einer der mehr als ein Wort von den kaukasischen Sprachen kannte, der uns sogar mit ihrem Bau durch eine Reihe scharfer, treffender Skizzen vertraut gemacht hatte, nämlich FR. MÜLLER dem ERCKERTschen Buch einen höchst anerkennenden Geleitbrief ausgestellt. Daraus darf man durchaus nicht schließen daß er gegen seine Mängel blind gewesen sei; man wird wohl begreifen daß er als Pate sich nicht ganz unbefangen äußern konnte, ebensowenig aber sich zur Niederlegung der einmal angenommenen Patenschaft entschließen. Die Hauptsache indessen war die daß der Eindruck den das Ganze auf ihn ausübte, unbedingt vorherrschte; er sah gleichsam eine große, reiche, geheimnisvolle Provinz erobert, eine Menge von Talschaften, von deren Vorhandensein man kaum Kunde hatte, plötzlich aufgedeckt. Noch in demselben Jahre wie ERCKERTS Buch erschien meine Abhandlung *Über den passiven Charakter des Transitivs in den kaukasischen Sprachen*, bei deren Ausarbeitung ich das Ungenügende und Unzuverlässige der ERCKERTschen Mitteilungen schmerzlichst empfunden hatte. Ich drückte mich hierüber in der Schrift selbst nur in schonender Weise aus, mit Rücksicht eben auf FR. MÜLLER. Als ich später im Gespräch mit diesem mich rückhaltloser äußerte, hob er als Verdienst ERCKERTS hervor daß er eine große Menge Stoffes geborgen habe der Gefahr lief spurlos verloren zu gehen. Dem konnte und kann ich nicht ganz beistimmen; daß er an so vieles zuerst Hand anlegte, mochte nur Frucht bringen wenn dadurch andere angeeifert wurden es besser zu machen, und so sollte gerade DIRR einem gewissen Gefühl der Erkenntlichkeit gegen ERCKERT sich nicht verschließen. Mir, und ich denke auch andern, gewährt dessen Buch durch die darin enthaltenen Zusammenstellungen und Überblicke manchen Nutzen, nicht nur in Bezug auf das was anderswo nachgeprüft werden kann; auch die vorläufigen Abschätzungen die es ermöglicht, sind nicht ohne Wert.

Unter den früheren Veröffentlichungen die sich auf das Udische beziehen, läßt sich keine an Wichtigkeit mit SCHIEFNERS *Versuch*

über die Sprache der Uden (1863) vergleichen, und ich muß sie hier besonders ins Auge fassen, da sie, vom Wörterbuch abgesehen, sich mit der Arbeit von DIRR der Art und dem Umfang nach wesentlich deckt. Wenn DIRR erklärt, wir hätten SCHIEFNER dafür sehr erkenntlich zu sein daß er uns mit einer bis dahin unbekannten Sprache bekannt gemacht hat, so möchte ich dieses Lob in etwas umständlicherer Weise vorbringen. SCHIEFNER hatte, wie DIRR hervorhebt, keine Gelegenheit die Sprache mit Einheimischen selbst zu studieren; aber er hat es sich angelegen sein lassen möglichst viele und zuverlässige Aufzeichnungen in ihr und über sie zu erlangen, und er hat diese dann gewissenhaftest und wissenschaftlichst verarbeitet; auch der nur beschreibenden Grammatik kommt ja die Geübtheit des Sprachforschers zugute. So hat er uns ein ausführliches und anschauliches Gebäude des Udischen aufgestellt das auch jetzt noch fest in seinen Fugen steht. Wir sind nun ebenso DIRR sehr dankbar dafür daß er den Vorteil mit Uden unmittelbar verkehren zu können, gründlich ausgenutzt hat; wir freuen uns aber seiner Ergebnisse nicht nur insofern sie das schon Vorhandene bereichern und berichtigen, sondern auch insofern sie es — und das tun sie im wesentlichen — bestätigen. Die Ausstellungen welche DIRR S. v ff. an SCHIEFNERS Arbeit macht, beziehen sich nicht auf das grammatische System, sondern auf Wörter, Beispiele und Texte. Daß die Übersetzungen aus einem russischen Schulbuch — sie bilden ja die Hauptmasse der SCHIEFNERschen Texte — DIRRS Helfern oder Lehrern fremdartig vorkommen, ja teilweise unverständlich sein mochten, darüber ist weiter nichts zu sagen. Wenn es ferner heißt, SCHIEFNER habe sehr oft t_s', d_z und t_s, p und p^c usw. miteinander verwechselt, so muß auf das hingewiesen werden was er selbst am Schlusse seiner Schrift sagt: er habe sich nur auf unvollkommene Texte und fremde Ohren verlassen müssen, weshalb in lautlicher Beziehung von ihm nur höchst Mangelhaftes habe geleistet werden können. Sollte es sich aber um Versehen handeln für die SCHIEFNER allein verantwortlich war (es finden sich in der Tat eine Reihe von Druckfehlern bei ihm die nicht nachträglich berichtigt worden sind),

so wird gerade DIRR Anlaß haben nachsichtig zu sein. Am meisten gibt sich DIRR mit den Neologismen bei SCHIEFNER ab; die sind ja überflüßig, aber eben deswegen nicht schädlich. Wenn er besonders daran Anstoß nimmt daß die Nomina agentis auf *-bal* und *-kal* als Bezeichnungen für solche Handwerker angegeben werden wie sie in den udischen Orten gar nicht vorkommen (z. B. *gombalo* ‚einer der färbt' als ‚Färber'), so übersieht er zweierlei. Einmal daß im Deutschen die Wörter auf *-er* nicht nur auf einen der etwas gewohnheits- oder handwerksmäßig tut, sich beziehen können, sondern zum großen Teil auch auf einen der es nur einmal tut, ja sogar bloß auf einen solchen (Erzähler, Sänger; Zuschauer, Rächer, Geber) und dann den gleichen partizipialen Sinn haben der den udischen Nominen auf *-al* zukommt. SCHIEFNER hat offenbar, der Kürze zulieb, sich der Wörter auf *-er* in diesem Sinne bedient; ‚Beller', ‚Klopfer', ‚Lecker', ‚Macher', ‚Murrer', ‚Wisser' u. dgl. sind ja ganz unzweideutig, und daß ‚Raucher' zu *zap'kal* nicht in der Bedeutung gedacht ist welche es in unserem ‚sind Sie Raucher?' hat, ergibt sich schon aus dem als Synonym daneben gesetzten ‚Zieher'. Und zweitens, sobald das Udische als Schrift- oder Kultursprache auftritt, muß es auch auf Dinge Bedacht nehmen die es nur außerhalb von Wartaschen und Nifch gibt. Der Ameisenfresser ist gewiß ein südamerikanisches Tier; aber warum sollte nicht ein Lehrer in der Schule von ihm sprechen, ein udischer so gut wie ein deutscher? Endlich führt DIRR ein paar Bedeutungsangaben SCHIEFNERS an die ganz falsch seien. Was solle man dazu sagen daß er *diyg* mit ‚(Dresch)flegel' übersetze! DIRR hat die Sache in Wartaschen gesehen; seiner Beschreibung zufolge ist es die auch sonst im Morgenland gebräuchliche Dreschwalze, die bei uns unbekannt ist und der unser Dreschflegel entspricht. Es würde also eine rein sprachliche Gleichung durch eine ethnographische ersetzt worden sein, was allerdings in einem Wörterbuch nicht statthaft ist. Aber vielleicht hat überhaupt kein Fehltritt stattgefunden; es scheint nämlich daß im Kaukasus selbst das Wort von der einen Art des Dreschwerkzeuges auf die andere übertragen worden ist. Es stammt wohl

nächst aus dem Persischen, wo *ding* (nach STEINGASS) so viel ist wie ‚ein hölzernes Werkzeug mit eisernen Zähnen um den Reis von der Spreu zu sondern', *dingī* wohl dasselbe (a separater of rice from chaff). Im Georgischen haben wir neben einem alten *dingi* ‚Rüssel' ein gleichlautendes junges Wort (bei ORBELIANI steht es noch nicht, auch nicht bei TSCHUBINOW$_1$), das ich in TSCHUBINOWS Russisch-georgischem Wtb. zwar nicht unter цѣпъ finde, wohl aber unter молотило. Da das letztere Wort nicht nur den Dreschflegel, sondern auch dessen Klöppel bezeichnet, so könnte ja *dingi* diesen zweiten Sinn haben, und mit dem ließe sich vielleicht die georgische Erklärung in Einklang bringen die TSCHUBINOW$_2$ zu dem Worte gibt: საცეხველთ მომხხო წინა წვერი დასაძეგავად; aber die russische Erklärung: дубецъ, кій у молотилки paßt mir wiederum nicht dazu. Aus Tiflis schreibt man mir daß დინგი ein gewöhnlicher Knüppel sei mit dem die Bauern die Körner von dem Mais abschlagen. Endlich beanstandet DIRR noch die Übersetzungen einiger Wörter auf *-luγ* bei SCHIEFNER. Daß *tₛatₛluγ* nicht sowohl ‚Stachelhaftigkeit' bedeutet als ‚Ort wo es viele Stacheln gibt', das läßt sich wohl von vornherein denken. Etwas anders verhält es sich mit *χinärluγ* und *witʂiluγ*, nach SCHIEFNER ‚Mädchenschaft' und ‚Brüderlichkeit', nach DIRR ‚Stieftochter' und ‚Stiefbruder' (s. auch Berichtigung zu 12, 13 wo er: ‚Schwiegertochter' und ‚Bruder' übersetzt hatte). Nun sind aber die mit *-luγ*, *-lüγ* (tat. *-luq*, *-lüq*, *-liq*) gebildeten Wörter Abstrakta oder Kollektiva; *χinärluγ*, *witʂiluγ* müssen ursprünglich soviel bedeutet haben wie ‚Mädchenschaft' (‚Mädchenhaftigkeit' oder ‚Mädchengemeinschaft'), ‚Brüderschaft' (‚Brüderlichkeit' oder ‚Brüdergemeinschaft'), und der heutige Gebrauch wird erst in jüngster Zeit entstanden sein (nach SCHIEFNER wird ‚Stief-' mit *oga-* ausgedrückt).

An diesem Punkte erhebt sich nun die Frage: welche Stellung nimmt DIRR gegenüber den von SCHIEFNER mitgeteilten Sprachtatsachen ein die er selbst nicht hat bestätigen können? Da er uns hierauf keine direkte allgemeine Antwort gibt, so werden wir suchen den Standpunkt zu bestimmen von dem aus jene beurteilt und behandelt werden mußten. Das Udische von W. zeigt weit weniger

Einheitlichkeit (auch schon bei SCHIEFNER) als man nach der Bevölkerungszahl annehmen sollte. Das wird auf mancherlei Ursachen zurückgehen. So findet vielleicht ein stärkerer Verkehr mit Nifch statt, wird von dort nicht selten nach W. hinein geheiratet. Wenn ausdrücklich *awa, bawa* als n. = w. *aba, baba* angegeben werden, so dürfen wir den im Wtb. SCHIEFNERS schlechtweg als Nebenformen zu *tʂibuχ, tʂobal* verzeichneten *tʂiwuχ, tʂowal* eine derartige Herkunft zutrauen. Innerhalb W.s mögen örtliche Verschiedenheiten bestehen. So heißt es bei DIRR S. 100 Anm. 25 daß *efan* für *wän* (vielleicht auch das *efä, efäχ* der Ev.?) nur in dem untern Teile von W. gesagt werde, welcher den Namen *Diblär* führe. Das dürfte nur ein anderer Name für jenes Džuhutlar ‚Judendorf' sein, welches, wie wir gesehen haben (S. 002) eine kurze Strecke talabwärts vom eigentlichen W. liegt. Ferner wird das Zusammentreffen des Udischen mit andern Sprachen nicht immer dieselben Ergebnisse haben; zwei Personen welche Armenisch und Udisch vollkommen beherrschen, werden das letztere wohl nicht ganz gleich sprechen wenn die eine einer armenischen, die andere einer udischen Familie angehört. Sind nicht die beiden Hauptgewährsmänner DIRRS, die Herren SOROMONIANTS und MNATSAGANIANTS Armenier? Jeder von ihnen scheint wiederum seine Besonderheiten zu haben. So spricht ersterer statt *-zk-, -zq-* nicht *-sk-, -sq-*, was ja natürlich wäre, sondern *-tsk- -tsq-*: *utsko, atsqesa* S. 7 Anm., 50 Anm. 1. Und zu nicht wenigen Wortformen in den beiden angehängten Texten hat DIRR Abweichungen aus dem Munde von SOROMONIANTS angemerkt, z. B. zu *dejirmandʐi* ‚Müller': *degirmantʂi*, zu *yaritul* ‚Rosine': *qaritul*. In jenem Fall hat S. die jüngere Aussprache (tat. *dejirmen* ‚Mühle'), in diesem die ältere (*qari* ‚trocken' bei SCH.; vgl. tat. *kuru* dass.); *γ-* für *q-* weist nach Nifch (n. *γatʿe, -i* ‚zwischen', *γan* ‚und' = w. *qatʿi, qan*). Von besonderem Werte für uns ist das von DIRR S. VIII gemachte Eingeständnis: ‚Es versteht sich von selbst daß meine Lehrer im Udischen nicht immer bezüglich der besten Transkriptionsweise für einzelne Wörter übereinstimmten', und er gibt dafür als Beispiel an: *qʿoqʿla, qoqla, χoχla* ‚Ei'. In solchen Fällen handelt es sich nämlich nicht um

eine einzige, nur schwer zu fixierende Aussprache, sondern um verschiedene Aussprachen. Schiefner hat *qoqla*; die Ev. *χoχla*; Erckert *qoqla*, *q'oq'la*; Dirr *q'oq'la* (so 13, 6. 15, 16), aber daneben eine vierte Form, *q'oχla* (S. 26 f. fünfzehnmal). Sind nun überhaupt innerhalb des Udischen von W. so zahlreiche Varianten vorhanden, so werden sie schwerlich alle zur Kenntnis Dirrs gelangt sein, mit welch anerkennenswertem Eifer er auch zu Werke gegangen ist. In negativer Beziehung mochten ihn seine Gewährsmänner leicht irreführen, indem sie behaupteten, man sage nicht so und so, damit aber meinten, es sei das nicht das Gewöhnliche oder Richtige. In einer Berichtigung zu S. 63 heißt es: ‚Die von mir angegebenen Formen werden nicht gebraucht; „so sagt nur A.", äusserte sich Herr Soromoniants gegen mich, als wir noch einmal die von A. mitgeteilten Formen durchgingen.' Vor allem aber ist zu bedenken daß die Aufzeichnungen deren Schiefner sich bediente, ein halbes Jahrhundert zurückliegen und manches darin Vorkommende seither ausgestorben sein mag. Somit genügen die unmittelbaren Erhebungen Dirrs nicht die Unrichtigkeit Schiefnerscher Angaben zu erweisen, und die Annahme einer solchen wird nicht allzu oft durch die Möglichkeit des Verhörens, Verschreibens oder Mißverstehens unterstützt. Endlich fallen auch die Übereinstimmungen mit der Evangelienübersetzung ins Gewicht, die Jahrzehnte später abgefaßt wurde; man kann doch nicht glauben daß in der Familie Beſchanow die Überlieferung erfundener Formen bestanden habe. Dirr sagt S. 6 daß das *n* von *-nu* ‚du' an vorhergehendes *l* usw. angeglichen werde, aber ‚niemals, entgegen der Behauptung Schiefners' das von *-nan* ‚ihr'. Wir finden aber diese Assimilation (*-llan*, *-rran*) nicht nur zwei bis drei dutzendmal in Schiefners Paradigmen, sondern sie scheint auch in den Ev. das Regelmäßige zu sein (s. z. B. Matth. 7, 2. 10, 20. 13, 14. Luk. 13, 3. 5); vielleicht lebt sie auch heute noch fort, ist es doch überhaupt merkwürdig daß sie durch die Analogie mit der 2. P. S. nicht ganz gefestigt worden ist. (S. 12 sagt Dirr, das *l* in *zorlu* ‚stark' werde nicht assimiliert, und stimmt hierin mit Schiefner überein; aber die Ev. haben *zorru*, und es liegen also

Varianten vor wie bei der gleichartigen Bildung *šähärlu, šähärru* SCH.) Etwas vorsichtiger drückt sich DIRR S. 27 Anm. aus, wo er von SCHIEFNERschen Formen sagt: ‚sie werden nicht gebraucht'; noch genauer S. 22 Anm. 1 bezüglich andrer solcher: ‚sie erwiesen sich den mit mir bekannten Uden als fremd'; am zutreffendsten aber in der Berichtigung zu S. 15: ‚SCHIEFNER sagt daß die Ordnungszahlen mit dem Genetiv der Grundzahlen identisch sind, aber jetzt werden nur die Formen auf *-mdi* gebraucht'. In allen drei Fällen tragen die Formen in sich das Zeugnis der Echtheit. Die erste Stelle bezieht sich auf die Casus obliqui der Plurale *tšubχuχ* (*tšibχuχ*), *ulχuχ, imχuχ, burχuχ,* welche nach SCHIEFNER § 64 lauten: (Dat.) *tšibko, uluχyo, imuχyo, buruχyo,* nach DIRR aber alle gleichmäßig und mit dem Singular übereinstimmend: *tšubyo, ulyo, imyo, buryo*; SOFOMONIANTS zieht für den Plural die Formen *tšubχo, ulχo, imχo, burχo* vor, welche in der Tat den vorauszusetzenden **tšubuχyo, uluχyo, imuχyo, buruχyo* näher stehen. Und von diesen sind uns ja nun die drei letzten durch SCHIEFNER unmittelbar bezeugt; sie schließen sich an den Nom. Sing. an (∼ *adamar* : *adamaryo*), nicht, wie zu erwarten wäre, an den Nom. Plur. (**ulχuyo* ∼ *tʿurmuχ* : *tʿurmuyo*). In **tšubuχyo* ist wohl infolge des häufigen Gebrauchs dieses Wortes (es bedeutet ‚Weib') der zweite Vokal am frühesten geschwunden und das *χy* zur Tenuis verdichtet worden (vielleicht ist SCHIEFNERS *k* in *q* zu verbessern). Auch die Ev. bieten hier die Tenuis: *tšupʿqo,* seltener *tšubqo,* in den drei andern Wörtern die Spirans, aber nur bei einem mit Unterscheidung der beiden Zahlen: Sing. *imyo,* Plur. *imχo*; *buryo* ist Sing. und Plur. (also wie bei DIRR), *ulχo* und *ulyo* Plur. So enthüllt sich uns ein kleines Stück Sprachgeschichte. Auch die Formen der zweiten Stelle sind gut begründet; dem Plur. *iškarmur* (warum schreibt DIRR *išqarmur,* wenn er die Form nicht gehört hat?) zu *išu* ‚Mann' (tat. *giši*) entspricht in der Md. von Nifch als Sing. *iṣkar* (*-ar* ist offenbar tat. Pluralendung wie in *adamar* ‚Mensch' = tat. *adamlar* ‚Menschen'). Die Darstellung der Ordnungszahlen durch den Genetiv der Grundzahlen, von welcher an der dritten Stelle gesprochen wird, ist uns aus andern Sprachen bekannt, und sie muß im Udischen der heu-

tigen Bildung vorangegangen sein. Von *χib* ‚drei' z. B. hatte man zuerst *χibun* ‚dritter' und dieses wurde, auf Grund der Übereinstimmung zwischen der udischen und der tatarischen Genetivendung, an tat. *utɨntɨ, utɨmtɨu* o. ä. (osman. *ütɨündɨü*) von *utɨ* ‚drei' angeglichen: *χibundɨi, χibumdɨi*. Die Hinweisungen auf Schiefner sind bei Dirr ganz vereinzelt; wir werden aber nicht daran zweifeln dürfen daß er die meisten Schiefnerschen Varianten als unsicher oder unrichtig ausgeschlossen hat. Daran aber hat er unrecht getan; er hätte sie dem Seinigen mit irgend einer Kennzeichnung anschließen sollen. So gehen wir, die wir doch nicht Udisch in praktischem Sinne lernen wollen, mancher mehr oder weniger wichtigen Form verlustig. Ich will das beispielsweise an den Pluralendungen der Substantive zeigen. Wir haben deren zwei ursprüngliche: *-ur* (1) und *-uχ* (2); sie können sich miteinander verbinden: *-uruχ* (3), oder mit einem vorausgehenden *m*: *-mur* (4) und *-muχ* (5); endlich kann sich wieder (5) an (1) anfügen: *-urmuχ* (6). Ich gebe hier eine Reihe von Pluralformen wie sie Dirr verzeichnet, und stelle die abweichenden Schiefnerschen dazu:

(2)	*ailuχ,*	Sch. auch *ȧilümüχ,*
	iṣiuχ,	*iškarmuχ, iškarmur,*
	χȧüχ,	auch *ḥȧur,*
(3)	*ekʿuruχ,*	auch *ekʿur,*
	gauruχ,	*gamuχ,*
	jaquruχ,	*jaqurmuχ,*
	kodʒuruχ,	auch *kodʒur,*
	kʿuluruχ, kʿulmuχ,	auch *kʿulur, kʿeχur,*
	pʿopʿuruχ,	*pʿopʿur,*
(5)	*pʿulmuχ,*	*pʿulmur, pʿulur,*
	tʂ'itʂ'ikmuχ,	auch *tʂ'itʂ'ikur.*

Bei Dirr sind *-mur* (bemerkenswert, weil es sich auch im Artschischen findet) und *-urmuχ* überhaupt nicht belegt. — Noch manches andere Vereinzelte bleibt unerwähnt. So *binχoχ* Plur. von *bin*, ‚wobei eine vermittelnde Form *binuχ* vorausgesetzt werden muß' (Sch. § 42);

dem entspricht *γimχoχ* in den Ev. (bei SCH. u. D. *γiuχ*) Plur. von *γi*, wofür wir *γimuχ* erwarten sollten. Obwohl diese Nominative die Gestalt von Affektiven haben, handelt es sich wohl eher um den gewöhnlichen Vorgang daß ein Plural nochmals pluralisiert wird (hier mit der gleichen Endung). Die Kasusformen weisen ähnliche Differenzierungen auf. Ich beschränke mich darauf eine durchgehende Variante SCHIEFNERS zu erwähnen, vor welcher vielleicht die DIRRsche ganz zurücktreten muß. DIRR gibt in den Paradigmen als Endung des Abl. und Kom. Plur. stets nur *-γaχo, -γaχol*; da der Aff. ebenso regelmäßig *-γoχ* lautet, und da im Sing. jene Kasus meistens durch den Aff. bestimmt werden, so sollten wir *-γoχo, -γoχol* erwarten. So und nicht anders hat nun SCHIEFNER (auch ERCKERT), so haben die Ev. und nicht bloß diese, sondern auch die von DIRR dargebotenen Texte (*ailoγoχolan* 91, 11, *χinärmoγoχolan* 95, 15). Sollten die Formen mit *-a-* wirklich vorkommen, so sind sie gewiß nicht die herrschenden; ich denke aber, es liegt ein Versehen DIRRS vor, und fühle daher auch ein leises Mißtrauen gegen die von ihm S. 27 verzeichneten Formen des Abl. und Kom. Sing. *tsubyaχo, tsubyaχol* (Aff. *tsubyoχ*) und *buryaχo, buryaχol* (Aff. *buryoχ*), neben *ulyoχo, ulyoχol* (Aff. *ulyoχ*), *imyoχo, imyoχol* (Aff. *imyoχ*) und *aryoχo, aryoχol* (Aff. *aryoχ*). SCHIEFNER hat *buryoχo(l)*, die Ev. ebenso und *tsubyoχol*. Der Gegensatz zwischen SCHIEFNERS *-o-* und DIRRS *-a-* erstreckt sich nun innerhalb der bezeichneten Deklinationen auch auf den Terminativ, den Allativ und den Adessiv, also *-yol, -yots', -yosta* : *-yal, -yats', -yasta*. Aber hier bin ich etwas weniger sicher, weil es mir an Beispielen aus den Ev. fehlt (außer *buryol*, bei DIRR *buryal*) und weil die Übereinstimmung dieser Kasus mit dem Abl. und Kom. auch im Sing. bezüglich des betonten Vokals bei DIRR keine durchgängige ist (er hat nämlich nicht nur neben *buryaχo* : *buryal* usw., sondern auch neben *imyoχo, aryoχo* : *imyal, ulyal* usw.). Was den Kausativ anlangt, so hat er bei SCHIEFNER in allen Pluralen und im Sing. von *buruχ -onk*, bei DIRR aber überhaupt immer *-eyk* (nur *babayk, nanayk* von *baba, nana*).

Wie mir der nächste Zweck des Vorhergehenden gewesen ist SCHIEFNER gerecht zu werden, so wird es mir im folgenden darauf

ankommen DIRR gerecht zu werden, ohne deshalb SCHIEFNER aus den Augen zu verlieren. Wenn wir den Wert und den Umfang der wissenschaftlichen Einzelleistungen nicht bemessen, können wir die Größe des wissenschaftlichen Fortschrittes nicht feststellen. SCHIEFNER hatte keinen Uden zu Gehör bekommen; über die **Aussprache** dürfen wir also von DIRR sicherere und gründlichere Auskunft erwarten. Das Alphabet SCHIEFNERS besteht aus 46 Zeichen (das nach *ḥ* ausgelassene *h* mitgezählt), das der Evangelien (auf der Vorbemerkung vor dem besondern Titelblatt) aus 48 (das nach *q̓* ausgelassene *q̆* mitgezählt), das DIRRS aus 47 (das am Schlusse ausgelassene ˓ mitgezählt); allen dreien als gleichwertige gemeinsam sind aber nur 44. Wie sie zusammengehören, ergibt sich im großen ganzen von selbst, obwohl als Grundlage des ersten Alphabets die lateinische, als die der beiden andern die russische Schrift verwendet worden ist. Zwischen den letzteren besteht zunächst eine ganz äußerliche Verschiedenheit, nämlich hinsichtlich der Bezeichnung für die Aspiration der Tenues; die Ev. bedienen sich des Hauchzeichens ˓: **к̓** (neben **к**) usw., DIRR einer am Fuße des Buchstabens angebrachten Schlinge. Wenn nun aber die hintere gutturale Tenuis und ihre Aspirata (oder richtiger die Tenuis mit und die ohne Kehlkopfverschluß) in den Ev. durch **k** und **k̓** wiedergegeben werden, von DIRR aber durch *q* und ein *k*, dessen verlängerter Stamm in einer Schleife endigt, so ist dort, wie wir sehen werden, die Beziehung der beiden Laute zueinander richtig ausgedrückt, hier überhaupt nicht. Der Laut des russ. **ы** wird von SCHIEFNER durch *y* wiedergegeben; da er aber im Udischen selbst nicht vorhanden zu sein scheint, sondern der betreffende udische (nach DIRR S. 1) ein ‚weicherer' ist, so bedient sich DIRR des mit einem Querstrich versehenen russischen Zeichens. Die Ev. setzen dafür **ы̀**, und auch ich werde *ẏ* schreiben; das Alphabet hat zwar auch das einfache **ы**, es ist mir aber nicht geglückt diesem im Texte selbst zu begegnen. Das *i* und *ĭ* des Alphabets der Ev. vertreten zwar grundsätzlich das *i* und *j* SCHIEFNERS und DIRRS, aber nicht tatsächlich; *j* wird in den Ev. nicht anders ausgedrückt als der Vollvokal, und *ĭ* dient nur

dazu den zweiten Teil eines fallenden Diphthongen zu bezeichnen: *aĭ* usw. SCHIEFNER hat außer jenen 44 Zeichen, bez. Lauten: 1) *ḥ*, welches wohl dem arab. *ḥ*, ح ganz gleich ist, wie es größtenteils von ihm stammt, z. B. *ḥak'im* } حكيم; doch kommt es auch in einheimischen Wörtern vor, so *ḥå* ‚Hund', *ḥari* ‚Mehl' (ich finde es überhaupt nur im Anlaut). Im ersteren Fall erscheint statt seiner in den Ev. und bei DIRR *h*: *hak'im*, im zweiten *χ*: *χå*, *χari*. 2) *ẓ* als stimmhafte Entsprechung zu *ṣ* (s. unten) — ich schreibe vereinfachend *ẓ* und *ṣ* —, von welchem ich drei Beispiele entdeckt habe, je eines für An-, In- und Auslaut: *ẓe* ‚Stein', *ỳẓena* ‚Winter', *ỳẓ* ‚Schnee'. Alle drei Wörter finden sich mit diesem Laut auch in den Ev.; ERCKERT scheint ihn mit *žž* andeuten zu wollen: *žže*, *užžena*, *užž*; DIRR hat hier nur *ž*. Die Ev. liefern noch weitere Beispiele, so *ẓang* ‚Rost' = *žang* Sch., *ẓomoχ* ‚Mund' = *zumôχ* Sch., *žômôχ* D. — Die Ev. haben außer den 44 Zeichen das *ẓ* mit SCHIEFNER gemeinsam, und für sich allein das reinrussische ы (*y*), welches ich aber, wie gesagt, nicht belegen kann, das *ė* (z. B. *bėỳnq*, *bėγ-*), welches sich bei SCHIEFNER und DIRR als *e* oder *ỳ* findet, und endlich das $t_ş$ (ч), welches eine ganz besondere Beachtung verdient. Ich gebe zunächst ein Verzeichnis von Formen in denen es vorkommt, und die entsprechenden SCHIEFNERS und DIRRS, soweit ich sie auffinden konnte, zu beiden Seiten:

Sch.		D.
åt$_s$'å	*at$_ş$a* ‚recht' (dexter)	
båt$_s$	*bat$_ş$* ‚hundert'	*båt$_š$*
åt$_s$esbesun	*at$_ş$esbesun* ‚verlieren'	
kåt$_s$'i	*kat$_ş$i* ‚blind'	*kat$_š$'i*
γåt$_s$'p'i	*γat$_ş$p'i* ‚angebunden'	*γat$_š$'p'i*
ôt$_s$ål	*ot$_ş$al* ‚Erde'	*ot$_š$al*
t$_s$'- od. *t$_s$aχp'esun*	*t$_ş$aχp'esun* ‚zertreten'	
t$_s$ô	*t$_ş$o* ‚Gesicht'	*t$_š$ô*
t$_s$ômôχ	*t$_ş$omoχ* ‚Tür'	*t$_š$ômôχ*
t$_s$'ôt$_s$'å	*t$_ş$ot$_ş$a* ‚rot'.	

Wo zwischen *s* und *š* ein *ṣ*, und zwischen *z* und *ž* ein *ẓ* steht, wird auch die Existenz eines $t_ş$ zwischen t_s und $t_š$ und ein

zwischen d_z und $d_ž$ wahrscheinlich. Da aber die beiden letzten Laute fast nur in Fremdwörtern des Udischen vorkommen, so ist es nicht zu verwundern daß ich kein $d_ž$ nachzuweisen vermag. Dafür ist nun $t_ž$ recht häufig, und zwar treten die beiden Grenzlaute in denselben Formen auf, t_s bei SCHIEFNER, $t_š$ bei DIRR. Es frägt sich ob es sich hierbei um eine konsequent verschiedene Auffassung des mittleren, als solchen verkannten Lautes handelt oder um eine wirkliche Sprachverschiedenheit. Wir müssen uns für die letztere entscheiden, da sie z. T. als mundartliche (sie wird aber wohl auch eine zeitliche gewesen sein) direkt bezeugt ist; bei SCHIEFNER finden wir für wart. t_s'$a\chi p$'$esun$, t_s'$ó$, t_s'$ót_s$'$à$: nifch. $t_š$'$a\chi$-, $t_šó$, $t_šöt_ša$ oder $t_š$'$öt_š$'a. Ich führe noch *bàt$_s$'àn* SCH., *bat$_š$'an* D. ‚Rücken', *kàt$_s$'òli* Sch., *kà-t$_š$'òli* D. ‚Gurke' an (die Wörter sind mir in den Ev. nicht aufgestoßen), sodann *qàt$_s$* SCH. (auch nifch.), *qat$_š$* Ev. D. ‚Schmerz'. Übrigens erinnere ich an die oben angeführten Formen *zumóχ*, *ẓomoχ*, *žómóχ*. Eines bleibt noch zu ermitteln; die beiden andern dentalen Aspiraten werden mit und ohne Kehlkopfverschluß gesprochen, muß dies nicht auch bei der mittleren der Fall sein, sodaß wir z. B. *kat$_ž$'i* zwischen *kat$_s$'i* und *kat$_š$'i* hätten, und ist diese Unterscheidung in den Ev. nur vernachlässigt worden? — DIRR hat über die 44 Zeichen hinaus noch drei: 1) *w* im englischen Sinne (bei mir ш), also von russ. В (*w*) unterschieden, nur in einem einzigen Worte: *шàn* ‚ihr' und den zugehörigen Casus obliqui; es wäre die Ursache dieses ἅπαξ λεγόμενον zu ergründen, für welches nur ein Zweck ersichtlich ist, die stärkere Scheidung von den entsprechenden Casus obliqui des Singulars (*wa* ‚dir', *шà* ‚euch' Dat. usw.). 2) *ŋ*, nämlich gutturales *n*, vor Gutturalen, von SCHIEFNER und überhaupt oft in unsern Umschreibungen fremder Sprachen deshalb vernachlässigt weil wir diesen Laut vor Gutturalen in unsern eigenen Sprachen nicht anders auszudrücken pflegen als den dentalen Nasal. Übrigens werfe ich die Frage auf ob denn das *n* der Infixe vor Gutturalen nicht zu *ŋ* wird? DIRR schreibt immer *unko*, *uqunko* usw. 3) ' oder wie ich, um die Verwechselung mit dem Beizeichen der Tenues zu vermeiden, setze: ·. DIRR beschreibt nämlich den be-

treffenden Laut als einen leichten Kehllaut in der Art des arab. ʾ (Hamze); aber vielleicht entspricht er doch dem arab. ʿ (ʿ*Ēn*), wenigstens nach einem Konsonanten, da dann der folgende Vokal einen ‚mehr gutturalen Charakter' erhält. A. BERGER war nahe daran diesen Laut zu entdecken; ihm zufolge ‚hat das *pʿ* eine besonders merkwürdige Aussprache in dem Worte *pʿâ* „zwei"; sie soll mit einem starken Zusammenpressen der Lippen stattfinden' (SCHIEFNER § 3). DIRR hört dies Wort als *pʾâ*. Es erscheint dieses ʾ, so viel ich sehe, nur im Anlaut, im unmittelbaren oder nach einem Konsonanten, hauptsächlich nach Labialen. Man sollte in diesem ʾ den Rest eines wirklichen Konsonanten vermuten, aber das ist in manchen Fällen ganz ausgeschlossen (so *ʾot* ‚Schande' } türk. *ūd*; *nʾâine* ‚gestern' wohl unmittelbar vom ingil. *nayne* [so ERCKERT], obgleich das Wort ein echt lesghisches ist: kür. *naq* usw.) und in keinem Fall von mir ganz sicher zu erweisen. In *ʾiqʿ* ‚sechs' ist es am wahrscheinlichsten; in den kaukasischen Sprachen haben wir zum großen Teil noch den konsonantischen Anlaut: *zäk* — *dyq-* — *ruγ-, ryχ-, riχ-, raχʿ-* — *jeχ-*, aber auch dessen völligen Schwund: *ek* — *ekʿwsi*. Für *mʾel* ‚Maus' (auch ERCKERTS Schreibung *mēl* deutet auf irgend eine besondere Aussprache hin) läßt sich vielleicht **mkel* als Grundform ansetzen, mit Hinblick auf *kʿul, kʿol, gol* usw. und *nukur, nokon* in den kürinischen Sprachen, falls in diesen altarm. *mukn* (Gen. *mkan*) als Lehnwort steckt. *Bʾ-* und *pʾ-* könnten für *bw-* } *gw-* und *pw-* } *qw-* stehen, so in *bʾẏbʾẏ* ‚Brücke' (vgl. chürk. *gʾuvi* usw.) und *pʾâ* ‚zwei' (vgl. kür. *qwe-d*, rut. *qwa-d*, bud. dschek. *qua-d*). Sonst erwähnt DIRR noch ein nasales *i* vor Nasal in drei Wörtern (*beiγγ, beiγq* und *beinş*); im zweiten haben die Ev. *ẏ*: *bėẏnq*. — In Bezug auf diejenigen Laute die SCHIEFNER nicht genau beschrieben hat oder vielmehr hat beschreiben können, sehen wir uns trotz aller Vertiefung und Ausbreitung deren die phonetischen Studien seitdem sich erfreut haben, durch DIRR nicht sehr gefördert; selbst die kurze Vorbemerkung in der Ausgabe der Evangelien bringt uns etwas mehr Klarheit, indem sie die Stellung der Sprachwerkzeuge berücksichtigt. DIRR bezeichnet *ȧ, ȯ, ü* als Mittellaute zwischen *a* und *ä*,

o und *ö*, *u* und *ü*, setzt aber in der Anmerkung hinzu, es scheine ihm daß diese Vokale stets eine ganz leichte gutturale Aussprache hätten; in jener Vorbemerkung heißt es: ‚die Laute *ȧ*, *ė*, *ȯ*, *u̇*, *ẏ* werden durch Zurückziehung der Zunge und Annäherung von deren hinterstem Teil an den Gaumen gebildet (gutturale).' Da SCHIEFNER für seine Bezeichnung der udischen Laute auf seine Bemerkungen über die Laute der Thuschsprache verweist, so müssen wir sein *χ* als einen ‚aus den hintersten Gaumenteilen unter Mitwirkung der Zungenwurzel hervorgehenden aspirierten *k*-Laut' auffassen; seine Quellen drücken ihn durch *kχ* aus, welches aber auch dem ҁ (*q*) zu entsprechen pflege. DIRR stellt ihn durch ein modifiziertes *k* dar; er ähnele dem *kχ*, sei aber stark gehaucht und heiser. Nach den Ev. ist er ein ‚*q* mit Aspiration (*χ*)', und er ist hier demgemäß dargestellt (s. oben S. 419). Dadurch wird uns die Sache mit einem Male klar. Er ist nicht die Aspirata, sondern die Affrikata nicht von *k*, sondern von *q*, also *qχ* (ich schreibe aber der Kürze halber *q*') oder mit andern Worten, ein *kχ* wie man es in der deutschen Schweiz hört, in die möglichgrößte Tiefe verlegt. Die Affrikata konnte leicht mit der ‚reinen' Tenuis verwechselt werden; so hat SCHIEFNER *qi* = *q'ẏ*, Ev. *q'ẏ* = DIRR *q·ü* ‚halb', *qoštan* = Ev. D. *q'oštan* ‚von hinten'. DIRR selbst hatte sich wohl zunächst verhört als er *qo* ‚fünf', *qot,'se* ‚fünfzehn' (S. 29) schrieb, was dann berichtigt worden ist. Von *ṣ* und *ẓ* sagt SCHIEFNER, es seien ‚scharfe Sibilanten, deren ersterer die Elemente *s* und *š*, letzterer *z* und *ž* vereinigt und die wie *sš* und *zž* ausgesprochen werden sollen'; den Ev. zufolge sind es Zischlaute bei denen die Zungenspitze an den oberen Alveolen ruhe; nach DIRR ist *ṣ* ‚ein dünnes *š* (*сш*)'. Eine Aufeinanderfolge von *s* und *š*, *z* und *ž* findet dabei gewiß nicht statt. Schließlich gestehe ich noch daß die Bemerkung DIRRS daß ‚*l* nach den weichen Vokalen *e*, *i*, *ü*, *ö* oft wie das franz. *l* ausgesprochen wird' mir dunkel ist; herrscht denn etwa die russische Aussprache des *l* auch im Udischen?

Das Dankenswerteste was uns DIRR gegeben hat, ist seine Darstellung der **Betonungs**verhältnisse (S. 3 f.); denn über diesen so außerordentlich wichtigen Gegenstand finden wir bei SCHIEFNER nichts.

Auch im Udischen sind die unbetonten Vokale sehr der Schwächung ausgesetzt; insbesondere gehen *ó*, *o* und *u*, wie DIRR S. 8 bemerkt, gern in *ẏ* über, (vgl. *ẏ̆* für *o* als Vorstufe des Schwundes z. B. in *buruχ* : *burẏ̆χuχ*, *burχuχ* S. 22). Seine Worte: ‚*šóno*, *móno* „er", „sie", aber *šẏ́nór*, *mẏ́nór*, *šẏ́tái*, *šẏ́tín* usw.' enthalten jedoch einen schweren Irrtum. S. 34 ist *mẏ́no* als Nebenform von *mono* angegeben; daraus läßt sich schon entnehmen daß die Betonung *monó* ist, und so finden wir in der Tat 34, 10. 35, 17, *menó* 33, 17, wie *šenó* 15. 8. 33, 3 (vgl. *k'anó* 35, 19, *manó* 34, 11. 35, 14. 36, 4). Das *o* hat sich meines Erachtens in der unbetonten Silbe erst vor dem *o* der zweiten aus *e* entwickelt; in den andern Kasus haben SCHIEFNER und DIRR nur *še-*, *me-*, aber die Ev. begünstigen *o* auch hier vor *u* und *o*, so zwar *šetai* usw., aber meistens *šotu*, *šotyo* usw. (vgl. *šo-*, *mo-* in der Md. von Nifch nach SCH. § 16). Wir haben demnach in dem *ẏ* wohl eher eine Schwächung von *e* als von *o* zu sehen, wie sie auch sonst vorkommt, z. B. in *bẏ́ẏ-* } *beẏ-* ‚sehen'. Diese beiden Varianten treten aber bei DIRR unter ganz gleichen Bedingungen auf, nicht nur in unbetonter Silbe dieses neben jenem (*beyá* 84, 5, *beysáne* 45, 5: *bẏ́ẏá* 94, 21, *bẏ́ẏsáne* 95, 19), sondern auch in betonter Silbe jenes neben diesem (*bẏ́neye* 85, 15. 19, *bẏ́neysa* 91, 29, *bẏ́ẏa* 94, 29: *béqunyesa* 88, 29). Die Ev. haben immer *bėẏ-*. Es zeigt sich übrigens z. B. auch *o* schwächer als *a*, wenn *qa* ‚zwanzig' neben sich hat *saqosa* ‚einundzwanzig' (ein + zwanzig + ein), *p·áqo* ‚vierzig' (zwei + zwanzig) usw.; die Betonung *p·áqo* sehe ich zwar nicht angegeben, aber wenn sie nicht besteht, so hat sie bestanden. So können wir denn aus dem Vokalwechsel nicht selten auf die Stelle des Haupttons schließen, über die wir ja doch öfters im unklaren sind. Zwar hat DIRR die Beispiele und die zusammenhängenden Texte akzentuiert, aber leider nicht in konsequenter Weise, weder durchgängig, noch etwa nur in den Fällen die von der Regel der Endbetonung abweichen. Die Paradigmen der Deklination enthalten keine Akzente, was um so mehr zu bedauern als in der kurzen systematischen Darstellung von den Kasusbetonungen wie *yaráχo*, *yaráχol*, *yarásta* gar nicht die Rede ist.

In den Paradigmen der Konjugation sind die Akzente sehr willkürlich gesetzt und weggelassen; z. B. erscheint S. 70 f. das *-i* des Part. Praet. in den Belegformen der Reihe nach 5 mal mit dem Akzent, 7 mal ohne, 4 mal mit, 3 mal ohne, 1 mal mit, 1 mal ohne, 2 mal mit, 2 mal ohne. Könnte nicht jemand der vom Udischen noch nicht viel weiß, auf den Gedanken kommen daß das *-i* welches des Akzentes ermangelt, wirklich unbetont sei? Von verschiedenen Verben brauchen ja die gleichen Formen sich hierin nicht gleich zu verhalten. Z. B. finden wir auf S. 3 die Imperative der 1. P. Pl. *tayén, bjyén* einerseits, *t„ámken* anderseits. Der Abschnitt über den Imperativ S. 45 f. gewährt uns keine Aufklärung hierüber; die betreffenden Formen tragen meistens kein Zeichen, aber auch hier finden wir *tayén* (nach zweimaligem *tayen*), *bjyén* und wiederum *báikʿen, láikʿen, gírkʿen, qʿáikʿen*. Indessen werden auch die ganz gleichen Wortformen und in den ganz gleichen Verbindungen bald akzentuiert bald nicht, so:

wi däginâχ tʿámjz efá 17, 5, . . . *tʿayain, dawa burqálle* 66, 24,
wi däginaχ tʿámjz efa 17, 31, . . . *tʿáyain, dawa burqalle* 67, l. Z.,
etè tʿè-n wi . . . 92, 27,
ete tʿe-n wi . . . 94, 15.

Oft endlich kommen widersprechende Betonungen des Gleichen vor, von denen also nur die eine richtig sein kann. Welche es ist, werden wir meistens ohne Mühe erkennen; so sind z. B. falsch *buné* 15, 3 (für *búne*), *úkane* 35, 9 (= *ukáne* 43, 2 [doch vgl. S. 60 f.]; für *-ne* wird auch die Nebenbetonung vermieden, daher *beysáne* = *béneysa* s. oben S. 424), *pʿiné* 84, 13 (für *pʿíne* 84, 19. 25 usw.), *ukestá búnei* 88, 17 (= *ukésta bunei* 21, 4), *bunéi* 85, 9 (für *búnei* 88, 17 usw.), *metuyoχól* 35, 18 (vgl. *šetoyóχol* 32, 10) u. a. Und ebensowenig werden wir in Zweifel darüber sein daß *jáqal* 84, 17 (vgl. z. B. *ekʿál* 84, 15; auch *batʂ'ánel* 37, 1 ist mir verdächtig), *galaχó* 88, 11 (sonst immer *-áχo*; aber betreffs *kʿeχó* 93, 15. 29 bin ich unsicher; vgl. auch *puritoχó* 29, 4), *ot„'kanéi* 85, 13 (vgl. *t„ámkanei* 61, 18) u. a. falsch sind. Endlich müssen wir nun auch die Möglichkeit ins Auge fassen

daß von zwei verschiedenen Betonungen einer und derselben Form sowohl die eine wie die andere richtig ist, die eine nämlich in dieser, die andere in jener syntaktischen Verbindung (DIRR streift nicht einmal das Gebiet der Satzphonetik). Das Fragewort scheint die Endbetonung zu begünstigen, so *etoχó-a?* ‚von was?' 34, 9; vielleicht nimmt das Relativ daran teil, vgl. *matoχolán-t'e* ‚mit welcher' 36, 3 (vgl. *sunsunáχolan* ‚miteinander' 36, 24). Demnach würde *ekalúγ-nu (zaχo χabáraqsa)?* 31, 26 das Richtige sein; aber 51, 6 wird derselbe Satz *ekáluγ-nu* . . . geschrieben, und dazu nehme man noch *ekáluγ-nu (mia arí)?* 65, 16 und *ekáluγ-nu (et‚eré me t‚ubyoχ)?* 92, 21. Es ließe sich z. B. ferner annehmen daß *Šaχsánam, bíγya bezlaχo!* 94, 29 der allgemeinen Regel von der Stammbbetonung des Imperativs entspreche (S. 3), und in *Šaχsánam, sa bíγyá bez-laχo!* 94, 21 die veränderte Betonung auf Rechnung des *sa* (wie georg. ერთი ‚einmal') komme. Aber da ja *bíγyén* betont wird, und anderseits sich Formen der 2. P. S. Imp. finden wie *t'adá* 35, 8. 46, 15 (doch auch *t'áda* 31, 25), *t‚it‚á* 93, 23, *tap'á* 78, 13, so könnte auch *bíγyá* das Ursprüngliche sein (auf die Qualität des ersten Vokals ist, wie wir gesehen haben, nichts zu geben). S. 86, 5 lesen wir: *tad‚núχ aneqí, láneχi*; es sollte *áneqi* stehen, aber die Aufeinanderfolge zweier hochbetonten Silben mochte stören und so wurde der Nebenton des Auslauts zum Hauptton verstärkt. Der Auslaut hat in der zweisilbigen Form den Hochton: *aqí*, und verliert ihn beim Hinzukommen eines Infixes an die erste, so *boχó*, aber *bónеχo* usw. Auf die Beziehung zwischen der letzten und drittletzten Silbe hätte DIRR aufmerksam machen sollen; sie ist eine noch allgemeinere. Wenn er S. 3 unten sagt, der Infinitiv pflege auf dem Stamm betont zu sein, z. B. *t‚ámp'esun*, (doch *t‚iχarkestesún* 21, 3), so gilt das wohl nicht für zweisilbige Formen, wie *uk'sun* (ich entsinne mich nicht eine derselben akzentuiert gefunden zu haben). Zwei Akzente auf einem Wort, wie *t'át‚íne* 45, 5, *abáqobak'sá* 91, 19 beruhen wohl auf einem Versehen. Wie das mehrmals vorkommende *'aít'-* (so 18, 8. 20, 28. 36, 3. 24. 66, 7. 79, 3. 93, 1) zu deuten, weiß ich nicht; man sollte *'áit'-* erwarten, wie die Ev. *aït'-* schreiben (tat. *aitmaq* ‚sprechen').

Vom **Lautwandel,** den ‚Wohllautserscheinungen' hatte SCHIEFNER schon alles Wesentliche verzeichnet. Zu dem was DIRR auf eigene Hand sagt, habe ich folgendes zu bemerken. A. Vokalausfall. 2) ‚Einige Verben verlieren die Hälfte ihrer Infinitivendung; auf diese Weise läßt sich erklären warum z. B. das Verb *zapsun* „ziehen" wie die auf *-p'esun* ausgehenden Verben konjugiert wird' (S. 5). Der Zusammenhang der hier angenommen wird, ist mir ganz dunkel. S. 9 sagt DIRR: ‚Die Laute mit Hauch verlieren diesen Hauch wenn unmittelbar auf sie ein Konsonant folgt; deshalb spricht man *bòyòpsun*. Aber dies Verb wird durchaus nicht wie die Verben auf *-pesun* konjugiert, sondern wie die auf *-p'esun.*' Er meint, die etymologische Schreibung sei vorzuziehen, und so schreibt er denn in der Tat ebenso wie SCHIEFNER und die Ev.: *bòyòp'sun* (so 43, 31). So mußte er aber auch gleich den Früheren *zap'sun* schreiben, nicht *zapsun* (58, 22). Ich werde unten auf diese Angelegenheit zurückkommen wo es sich darum handelt aus der Konjugationsart die ursprüngliche Gestalt des Infinitivs zu entnehmen. DIRR schreibt auch etymologisch *-bsun*, welches nach S. 9 (Beispiel: $d_{\dot{\imath}}iksun$ ¦ $d_{\dot{\imath}}igsun$) *-psun* gesprochen wird (vgl. 41, 4: ‚*χurubsun*, sprich *χurupsun*'). Gibt es überhaupt neben diesen beiden *-psun*, für *-p'sun* und *-bsun* ein selbständiges *-p(e)sun*? Was aber jene Regel anlangt daß eine aspirierte Tenuis vor einem Konsonanten die Aspiration einbüße, so finde ich sie als allgemeine durchaus nicht bestätigt; DIRR schreibt sogar regelmäßig *-t't-* (*'ait'teχa, 'ait'tep'e, sahat'ta, $t_{\dot{\imath}}$ilt'tuχ*). — 5) ‚Es kommen auch Formen vor wie *buaqsa* für *buwaqsa* „du willst" *wàaksa* für *wànaksa* „ihr seht" (S. 5). Der erste Fall ist in Ordnung; wir haben hier nach *u* Ausfall des *w*, wie wir Einschaltung desselben haben in *ṣuwé, kuwá* für *ṣué, kuá* (S. 6). Aber ‚ihr seht' heißt nicht *wànaksa*, sondern *(wà) awàksa*; es ist also nur das infixe Pronomen nach dem gleichlautenden Vollpronomen, wie das zuweilen geschieht, unterdrückt worden, nicht etwa ein *n* ausgefallen (*wàn* steht ja allerdings sekundär für *wà*). — B. Umstellung (S. 6). Dem schon von SCHIEFNER erwähnten *-desun, -tesun* ¦ *-stun* wäre zur Seite zu setzen gewesen: *e-z-$t_{\dot{\imath}}$-esa* ¦ **e-zu-$t_{\dot{\imath}}$-esa* (Stamm *$et_{\dot{\imath}}$-*) ¦ *e-zu-$st_{\dot{\imath}}$a* ‚sprich *ezuš$t_{\dot{\imath}}$a*'

usw. (s. DIRR S. 52); also erst Umstellung von $t_{\check{s}}s$ zu $st_{\check{s}}$, wie dort von *ts* zu *st*, und dann Assimilation von $st_{\check{s}}$ zu $\check{s}t_{\check{s}}$, wie von $t_{\check{s}}s$ zu $t_{\check{s}}\check{s}$ (oder $tt_{\check{s}}$) in $et_{\check{s}}\check{s}un$ (*ett*$_{\check{s}}$*un*) } $et_{\check{s}}sun$. Ganz ähnlich wie *ezust*$_{\check{s}}a$ ist zu beurteilen *p'ast*$_{\check{s}}a\gamma$ Ev. } $p'at_{\check{s}}\check{s}a\chi$, auch *p'att*$_{\check{s}}a\chi$ D. ‚König', ‚Kaiser'. — C. Einschaltung (S. 6). Für die von *i* zwischen Vokalen wird nur ein Beispiel beigebracht: *baiexa* } *baexa*. Es sind zunächst hinzuzufügen die Plurale *babaiux*, *nanaiux* (S. 27) } *babaux*, *nanaux*, bei denen vielleicht die Analogie von *q'oxliux*, *p'at*$_{\check{s}}$*niux* (Sing. *q'oxla*, *p'at*$_{\check{s}}$*na*) gewirkt hat. Man bemerke ferner *i* oder wohl *j* zwischen zwei Vokalen öfters in den Ev., so *areialle*, *maia*, *saial*, wozu man vergleiche nifch. *maja*, *mayaja*, *koja* = wart. *ma-a*, *maya-a* (*a* ist Fragepartikel), *kua* (*kuwa*). — D. Assimilation. 3) Fälle wie *ett*$_{\check{s}}o$ (*ettuo* sprich *euuo*) für *ezt*$_{\check{s}}o$, *t'att*$_{s}i$ für *t'azt*$_{s}i$ (S. 7) sind sehr eigentümlich, den andern ebenda genannten, wie *t'aššo* für *t'azšo*, nur auf dem Papier ähnlich. Man ist versucht an einen Zusammenhang mit *ut*$_{s}$*ko* für *uzko* usw. (s. oben S. 414) zu denken, und DIRR S. 78 Anm. nimmt in der Tat einen solchen an. Aber wenn er zwischen *t'aɜɳi* und *t'atɳi* ein *t'aɳɳi* in die Mitte stellt, wo das erste *ɳ* seinen zweiten Bestandteil verloren hätte, so ist eine solche Mittelform schwer denkbar, was bei der genaueren Schreibung *t'at*$_{s}$*t*$_{s}$*i* mehr in die Augen springt. Wir werden wohl hier eher eine Umstellung $st_{\check{s}}$ { $t_{\check{s}}s$, $t_{\check{s}}\check{s}$, bez. st_{s} { $t_{s}s$ zu sehen haben, die in entgegengesetzter Richtung verläuft wie bei dem eben angeführten *ezušt*$_{\check{s}}a$, aber vielleicht durch den Infinitiv *ett*$_{\check{s}}un$ im ersteren Falle begünstigt worden ist. — F. Vokalharmonie. Der Nachweis derselben ist noch eingeschränkter und unsicherer als bei SCHIEFNER; es wird sich also wohl eher um eine zurückgehende als um eine wachsende Erscheinung handeln.

In den Abschnitten über Wortbildung, **Deklination** und Konjugation konnte DIRR beim besten Willen kaum, von Einzelheiten abgesehen, neuen Stoff vorlegen. Auch über SCHIEFNERS Darstellung ist er nicht hinaus gegangen; ein tieferer Einblick in den Zusammenhang und die Entstehung der Formen wird sich nur durch die Vergleichung mit andern kaukasischen Mundarten gewinnen

lassen. Allzuviel dürfen wir aber hiervon nicht hoffen; die Md. von Nifch liegt gar zu nahe, die kürinischen Sprachen wiederum liegen zu fern; vielleicht daß die tabassaranische, die den Gegenstand von DIRRS nächster Veröffentlichung bilden soll, uns einige wichtige Aufklärungen gewähren wird. Immerhin wäre über das Verhältnis der einzelnen Kasusformen zueinander einiges zu sagen gewesen. In allen kaukasischen Sprachen sind Dativ und Instrumental (Instruktiv heißt es bei SCHIEFNER) die Grundkasus (aber auch sie sind z. T. voneinander abgeleitet oder einander vertretend); für das Udische hat dies SCHIEFNER erkannt, indem er sagt (§ 52): ‚Von dem Dativcharakter ist die Bildung der übrigen Beugefälle mit Ausnahme des Instruktivs [und des Kausativs] abhängig.' Die Ableitung des Genetivs vom Dativ ist im Plural völlig klar und regelmäßig — es wird *-i* angesetzt: *ek'uryo : ek'uryoi* —; im Singular finden wir das nur bei einem Teil der Fälle, z. B. *witʒe : witʒei, baba : babai*, und wie in der letzteren Form *-i* auch an den Nominativ (der ebenfalls *baba* lautet) getreten sein könnte, so ist dies tatsächlich in Genetiven wie *yari, adamari, χinäri*, Nom. *yar, adamar, χinär*, Dat. *yara, adamara, χinärà* geschehen (vgl. das Pron. der 2. P. S. Gen. *wi*, Dat. *wa*). Nun kennt das Udische neben *-i* auch *-n* als Genetivendung des Singulars, und wie es jenes mit dem Chinalugischen, so hat es dieses mit den meisten andern kürinischen Sprachen gemein, doch scheint dies *-n* auch durch das tat. *-un* (*-jn*), *-ün*, *-in* des Genetivs begünstigt worden zu sein. Stimmt doch auch die udische Dativendung *-a, -e* mit der tat. *-a, -e*, während die andern kürinischen Sprachen dafür *-s, -z* haben (nur das Chinalugische: *-u*, welches auch im Ud. vorkommt) und jene vokalische Endung hier dem Instrumental dient. Da nun im eig. Kürinisch der Genetiv ebenso (mit *-n*) aus dem Instrumental abgeleitet wird wie im Udischen (mit *-i*) aus dem Dativ, so ist vielleicht die Annahme nicht zu kühn daß dort der alte Dativ, unter fremdem Einfluß, in den Instrumental umgedeutet worden ist. Das einfache *-n* begegnet uns bei den Wörtern auf *-i*: *tʒüli : tʒülin, kàtʒ'öli : kàtʒ'ölin*; entweder aus solchen direkt entnommen oder durch Verknüpfung von *-i* und *-n* entstanden,

tritt *-in* an konsonantisch oder auf *-a* auslautende Stämme an, welche letzteren ihr *-a* verlieren, so *χod* : *χodin*, *q'oχla* : *q'oχlin*. Die Dative und Instrumentale werden z. T. von solchen Genetiven neu gebildet, so *tsälina* u. *tsälinen*, *q'oχlina* u. *q'oχlinen*, aber *χoda* u. *χoden*. Dem *-in* zur Seite steht *-un* (z. B. *ailun*, Dat. *aila*; DIRR hat sogar *tsäliun* neben *tsälin*); vielleicht hat es sich ihm einfach nach tatarischem Muster zugesellt. Die gewöhnlichste Genetivendung dürfte *-nai* sein; sie ist aber auch die jüngste, denn sie stellt drei aufeinanderfolgende Schichten dar, einen Genetiv, einen davon abgeleiteten Dativ, einen von diesem neu gebildeten Genetiv. Vielfach findet sich neben ihr eine oder die andere alte Genetivendung. Nehmen wir z. B. *χod*, *t'ur*, *gög*, *ek'*, so haben wir davon als ursprüngliche Bildungen Gen. *χodin*, *t'urin*, *gögin*, **ek'in*, Dat. *χoda*, *t'ura*, **göga*, *ek'a*; von diesem Dativ wurde ein anderer Genetiv gewonnen: **χodai*, **t'urai*, **gögai*, *ek'ei*, von jenem Genetiv ein anderer Dativ (vgl. oben *tsälin*, *tsälina*): *χoddu* (aus *-dnu*), **t'urra* (aus *-rna*), *gögna*, *ek'na*, und von diesem Dativ wiederum ein dritter Genetiv: *χoddai*, *t'urrai*, *gögnai*, *ek'nai*. Wenn wir wollen — denn eine wesentliche Verschiedenheit wird damit nicht festgestellt —, können wir *χoddai* usw. auch als Verschmelzung von *χodin* + **χodai* usw. auffassen. Daß für dat. *-na* sehr oft *-nu* eintritt, beruht wohl ursprünglich auf einer Wirkung des Stammvokals; und zwar scheint sie zuerst im Affektiv ausgeübt worden zu sein, da wir öfter zum Dat. *-na* den Aff. *-nuχ* finden (so *χašna* : *χašnuχ*) und da *-uχ* zuweilen auch ohne vorhergehendes *n* für *-aχ* eintritt (so *kuluχ*, Dat. *kula*, *m·eluχ*, Dat. *m·ella* für *-lna*). Ein dativisches *-u* kenne ich nur bei den Demonstrativpronominen, so *šetu*, Aff. *šetuχ*. In den Genetiv ist *u* nicht eingedrungen; nur gibt DIRR S. 31 neben *šetai* auch *šetui*, und die letztere Form ist die einzige von SCHIEFNER § 74 verzeichnete (vielleicht infolge eines Druckfehlers). Das ursprünglich genetivische *-n* hat sich vermittelst des Dativs vielfach auch in den Affektiv verpflanzt. In zwei Substantiven der DIRRschen Paradigmen läuft das *-n-* durch alle Kasus des Sing., den Nominativ ausgenommen: in *fi*, Gen. *finei* (so SCH.; bei D. verdruckt *fiie*) und *γi*, Gen. *γen(n)ai* (SCH.

γinei). Im ersten Worte (‚Wein') ist *-n-* wohl stammhaft; kaum im zweiten (‚Tag'), wo die andern kaukasischen Sprachen kein *n* aufweisen (doch vgl. tat. *g(j)un* ‚Tag'). *Ga* hat *-n-* in allen Kasus des Sing. mit Ausnahme des Term. (*gala*); aber SCHIEFNER verzeichnet als Gen. *gaei* neben *ganei*. Zu *χe* ‚Wasser' gibt DIRR nur Gen. Dat. Aff. mit *-n-*, die Ev. aber haben in allen Kasus des Sing. *-n-*, und das könnte wiederum stammhaft sein, da es uns in einer großen Anzahl lesghischer Sprachen begegnet (*χan, χon, šin* usw. ‚Wasser'); ähnlich mag es sich mit *ʒe* ‚Stein', Gen. *ʒenei* usw. (SCH. Ev.) verhalten. Es tritt endlich *-n-* öfter vor der Genetivendung der zweiten Bildung *-un* auf, als ein völlig pleonastisches, und wiederholt sich in den übrigen Kasus des Sing., so *ʂue, ʂuenun, ʂuena* usw., *haso, hasonun, hasona* usw. Hier offenbart sich der tatarische Einfluß am deutlichsten; nach Vokal lautet hier der Genetiv auf *-nun* (*-njn*), *-nün, -nin* aus, also *gurd : gurdjn, gül : gülün, it' : it'in*, aber *aji : ajünün, däwä : däwänin*. Von *k'ul, p'ul, bul* lautet der Dativ dem Terminativ gleich: *k'el, p'el, bel*, während wir erwarteten: *k'e, p'e, be*; die Ähnlichkeit der Funktionen hat die Übertragung der Form begünstigt. Bei diesen Wörtern ist aber auch, auf Grund lautlicher Ähnlichkeit, der Instrumental mit dem Genetiv zusammengefallen, wenigstens in den Ev.: *k'in* (so auch SCH. 64, 4), *p'in, bin*; die Formen die DIRR gibt: *k'ulen, p'ulen, bulen* sind wohl Neubildungen (doch s. oben S. 407). Ebenso haben die Ev. von *t'ur* und *uk*: Gen. und Instr. *t'urin* (DIRR: *t'uren*) und *ukin*; die betreffenden Kasus von *muz* kann ich hier nicht feststellen, aber DIRR bietet gelegentlich (20, 23. 50, 26) den Instr. *muzin* (der Gen. lautet nach SCH. *muzei*). So weist denn die Deklination der einsilbigen Bezeichnungen der wesentlichsten Körperteile (Hand, Auge, Kopf, Fuß, Herz, Mund) eine höchst bemerkenswerte Übereinstimmung auf; auch die andern Kasus entsprechen sich: *k'eχ, p'eχ, beχ, t'ureχ, ukeχ, muzeχ* usw. DIRR zählt unter den Endungen des Instrumentals *-in* nicht auf. Es findet sich endlich der Instr. *-tin* vom Pron. *-o*. — Wenn der Affektiv sich nicht selten, aber immer erst sekundär und vielleicht nur scheinbar (indem die entsprechenden Formen der andern Kasus sich zufälligerweise unserer Kenntnis

entziehen) vom Dativ stärker als durch das auslautende χ unterscheidet, so zeigt er anderseits eine gewisse Neigung sich ihm anzugleichen. In den Texten DIRRS lesen wir neben richtigem *metuχ*, *nišanaχ*, *χodaχ* auch *metu(χ)* 92, 19, *nišana(χ)* 94, 3, *χoda(χ)* 94, 6, wo das in Klammern gesetzte χ die verbessernde Aussprache von SOTOMONIANTS wiedergibt. Aber dies χ fehlt bei *·ailuyo* 90, 27, welches ja seiner Funktion nach ebenso ein unzweifelhafter Affektiv ist wie die genannten Formen. Wiederum finden wir es bei *p'atš-šaya(χ)* neben *hürmät-qun-bi* ‚den König ehrten sie' 84, 23, wo wir vielleicht ebenso berechtigt sind an den Dativ wie an den Affektiv zu denken. In den Ev. wird das Verb *hörmät'besun* ‚ehren' bald mit diesem, bald mit jenem Kasus verbunden; so heißt ‚ehre Vater und Mutter' Matth. 15, 4. Luk. 18, 20: *hörmät'ba (wi) babaχ [wà] (wi) nanaχ*, aber Matth. 19, 19. Mark. 7, 10: *hörmät'ba (wi) baba wà nana*. Und das letztere läßt sich sehr gut daraus erklären daß *hörmät'besun* dem Wortlaut nach soviel ist wie ‚Ehre machen'. Ich komme auf diesen Punkt weiter unten zurück. Endlich zeigt sich in den DIRRschen Texten 85, 3: *γara(χ)* ‚dem Sohne' neben *t'anedi* ‚er gab (es)'; hier ist das χ gewiß nur eine Verschlimmbesserung, ich sehe sonst sowohl bei DIRR wie anderswo das Verb *t'astun* ‚geben' nur mit dem Dativ des Empfangenden verbunden, und das ist begreiflich. DIRR hätte S. 17, 2) nicht sagen sollen daß neben *t'astun* auf die Frage ‚wem?' der Affektiv gebräuchlich sei, wobei er eben nur jenes Beispiel anführt. Mit mehr Recht erwähnt in gleichem Sinne DIRR *p'esun* ‚sagen' (‚wem?'). Wenn SCHIEFNER § 158 meint, dies Verb ‚erfordere' den Affektiv, so ist das nicht ganz richtig; es kommt in seinen Texten der Dativ hier keineswegs seltener vor, sogar in ganz gleichen Fällen (‚sage mir': *up'a zaχ* 49, 6, aber *za up'a* 63, 6). Ebenso verhält es sich in denen DIRRS (z. B. *eχne itš witšeχ* 94, 17, aber *witše p'ine* 93, 21). Die große Menge der Fälle die die Ev. gewähren, lässt vielleicht die Aufstellung einer ganz rohen Statistik zu. Das Personalpronomen der 3. P. Sing. und Plur. erscheint in der Regel im Dativ, der Affektiv ist seltener, bei dem der 2. P. halten sich beide Kasus ziemlich die Wage. Der Wechsel

findet oft in nächster Nachbarschaft statt, z. B. *p'ine adamaraχ* Mark. 3, 3, *p'ine te adamara* Mark. 3, 5; *eχzu efàχ* Matth. 18, 18, *eχzu efà* Matth. 18, 19. Ferner scheint der Affektiv nach, der Dativ vor dem Verb bevorzugt zu werden; auch mag die Beschaffenheit des folgenden Anlauts (wenn keine Zwischenpause stattfindet) von Einfluß sein. Bei ‚sagen', das ja das unmittelbare Objekt meistens nicht in nominaler Gestalt neben sich hat, begreift sich der Affektiv leichter als bei ‚geben'. Wir haben aber doch allen Grund anzunehmen daß der Affektiv für den Dativ nicht bloß bei ‚sagen' vorkommt. Wie innerhalb der Ev. die häufige Setzung des Dativs für den Affektiv, so wird auch das seltenere Umgekehrte nicht bloß auf Flüchtigkeit und Nachlässigkeit des Schreibers beruhen (man beachte vor allem den Affektiv an Stelle des Subjektsdatives bei den Empfindungsverben; s. unten). Es muß in erheblichem Maße unter den Sprechenden eine Verwechselung beider Kasus stattfinden, welche ihr völliges Zusammenfallen anbahnt. Wollen wir dem Ursprung dieser Erscheinung nachgehen, so darf uns nicht etwa das ‚Mir' und ‚Mich' halbgebildeter Norddeutschen als Leitstern dienen. Das lautliche Moment spielt hier jedesfalls eine untergeordnete Rolle; ich entdecke wenigstens — sichere Auskunft über diesen Punkt muß ich abwarten — keine allgemeine Neigung des Udischen auslautendes χ verstummen zu lassen (über *-o* = *-oχ* s. unten S. 440 f.). Im wesentlichen wurzelt dieser beginnende Synkretismus in der Syntax, und zwar handelt es sich nicht bloß darum daß der Affektiv wenn er auch tatsächlich unsern Akkusativ wiedergibt, doch nicht als eigentlicher Akkusativ angesehen werden kann, sondern vor allem darum daß seine ursprüngliche Funktion ebenso wie die des Dativs die eines Lokativs ist, sodaß die beiden Kasus von allem Anfang an dicht nebeneinander stehen und schon auf dieser Stufe sich gegenseitig vertreten. Jene Tatsache werde ich erst später ins Licht stellen, wenn ich von dem passiven Charakter des udischen Transitivs spreche; diese aber soll sofort erörtert werden. Der Dativ ist zugleich Lokativ, und zwar bezeichnet er sowohl den Ruhepunkt als das Ziel; *kua* bedeutet ‚dem

Hause', ‚im Hause', ‚ins Haus', *T'ifliza*: ‚in Tiflis', ‚nach Tiflis'. Ebenso der Affektiv. DIRR gibt ihn S. 17, 2) bloß als Lokativ des Zieles an und erläutert ihn mit zwei Beispielen; anderswo finden sich andre bei ihm: *t'ayen laškonaχ* ‚gehen wir zur Hochzeit' 46, 26, *t'at̰i bazaraχ* ‚auf den Markt gegangen seiend' 63, 23; ein sehr eigentümliches 30, 21: *aχil-le Ort'ašenaχo Nežaχ?* ‚ist es weit von Wartaschen nach Nifch?' (wir erwarteten *Nežal t̰irik*); eines endlich, 85, 27, beruht auf einer Korrektur von SOFOMONIANTS: *aryo(χ)* ‚ins Feuer', und DIRR merkt dazu an (88, 1ff.) — es ist die einzige Stelle wo er das so wichtige Verhältnis zwischen Dativ und Affektiv berührt —: ‚Dieses Beispiel zeigt wie die Uden in der Wahl des Kasus (des Dativs oder des Affektivs) auf die Frage „wohin?" schwanken.' Der Affektiv auf die Frage ‚wo?' (‚wann?') läßt sich nicht minder leicht belegen, u. a. auch mit zwei Verbindungen die DIRR als Idiotismen anführt: *γennaχ* ‚am Tage' (= ‚an einem Tage') Luk. 17, 4, ‚täglich' Luk. 19, 47 = *har γennaχ* ‚an jedem Tag' DIRR S. 17, 3) (in den Ev. gewöhnlich *har γi*), *γenaχun* ‚bei Tage', ‚tags' Mark. 5, 5. Luk. 18, 7. 21, 37. Joh. 11, 9. DIRR S. 25**)[1], (*γinaχun* SCHIEFNER) ‚täglich' DIRR 28, 28, *me γimχoχ* ‚in diesen Tagen' SCH. 50, 12, *beinγ γimχoχ* ‚an Sonntagen' SCH. 72, 9 (in den Ev. lesen wir ebenfalls *[me, te] γimχoχ*, neben *γimχo*; aber da erstere Form hier auch, wider Erwarten, als sicherer Nominativ vorkommt, so könnte sie dies auch in diesem Fall sein; denn ‚an jenem Tage' wird bald mit dem Dativ, bald mit dem Nominativ ausgedrückt: *te γena, te γi*), *nepaχ* ‚im Schlafe' Matth. 26, 40. 43. 45, *gerget̰aχ* SCH. 51, 10. 11. 12 (s. f. S.), *me*

[1] DIRR läßt sich über die Endung *-aχun* S. 22**) und S. 74 zu kurz aus. Sie bezeichnet einen Zeitpunkt und tritt sehr häufig an Verbalstämme an, z. B. *kokot̰'en elkaχun e k'äbak'aχun* ‚beim Krähen des Hahns oder beim Tagen' Mark. 13, 35. Es ist die Affektivendung, welche vorwiegend für räumliche Beziehungen verwendet wird, um die rein zeitliche Genetivendung *-un* vermehrt; vgl. *biasun* ‚abends', *bilä-zärün* ‚mittags', *damnun* ‚morgen' (verkürzt aus *damdamun* ‚des Morgens') DIRR S. 15, 3) bringt damit als ‚zeitliche' einige Genetive ganz anderer Art zusammen, wie *sahadun bibotu* = ‚at four o'clock', worin man doch ‚o'clock' nicht als zeitlichen Genetiv ansprechen wird. Inwiefern *χibšamat γena* ‚am Dienstag' ein Genetiv sein könne (DIRR S. 16, 3), verstehe ich durchaus nicht.

aizuryoχ ‚in diesen Dörfern' Sch. 58, 8, *beš gamyoχ* ‚in unsern Gegenden' Sch. 58, 10, *k'eχuryoχ* ‚in den Händen' Sch. 68, 4, *bip ·ämeχ* ‚auf den vier Seiten', ‚ringsum' Dirr S. 17, 3) (= *bip ·äm* Dirr 37, 29. 38, 15). Wir sehen also daß Dativ und Affektiv sich als Lokative miteinander decken; ein solcher Luxus kann aber nicht von allem Anfang an bestanden haben, der eine muß Lokativ des Ruhepunktes, der andere des Zieles gewesen sein. Wenn ich die letztere Rolle für den Dativ in Anspruch nehme, so geschieht es weil sich nur aus ihr seine andere, die Darstellung des mittelbaren Objekts, zwanglos herleiten läßt; der Affektiv würde demnach zunächst auf die Frage ‚wo?' geantwortet haben. Das ursprüngliche Verhältnis scheint mir z. B. fortzuleben in *gerget,a* ‚in die Kirche', *gerget,aχ* ‚in der Kirche', wie ich bei Schiefner S. 51 nebeneinander sehe; und an ein *gerget,aχ* dieser Bedeutung schließt sich bestens an *gerget,aχo* ‚aus der Kirche'. Und wenn wir Mark. 12, 25 *išeχ t'aisun* ‚zum Manne gehen' d. i. ‚heiraten' neben sonstigem *iše t.* (Matth. 22, 30. 24, 38. Mark. 10, 12) finden, so werden wir wohl das Seltenere für das Jüngere halten dürfen. Aber unser Material umfaßt eine zu kurze Zeit als daß wir im allgemeinen die Funktionserweiterung des einen und des andern Kasus verfolgen könnten; und manches erscheint im Widerspruch zueinander. So wird nach Sch. § 135 in solchen Reduplikationswendungen wie *γenaχo γenaχ* ‚von Tag zu Tag' das zeitliche Ziel durch den Affektiv ausgedrückt (vgl. oben 30, 6, anderseits *kuaχo kua* ‚von Haus zu Haus' Luk. 10, 7). Das teilweise oder gänzliche Zusammenfallen der beiden Lokative hat in allen Sprachen Analogien; innerhalb des Udischen die Mehrdeutigkeit der lokalen Postpositionen, z. B. *χene boš* ‚im Wasser' und ‚ins Wasser'. Bestätigt wird nun meine Annahme durch den ‚Lokativ' auf *-iχ*, in welchem auch Dirr 21, 14 f. vermutet daß er nur ein Überbleibsel des alten Akkusativs (d. h. Affektivs) sei oder umgekehrt (das letztere trifft zu). In allen von Dirr gegebenen Beispielen handelt es sich, was er nicht hervorhebt, um einen Lokativ des Ruhepunktes: *·aiziχ* ‚im Dorfe', *k'ündiχ* ‚im Winkel', *p'ak'iχ* ‚im Garten', *düniaiχ* ‚in der Welt' (so auch 84, 5), *t'ogiχ* ‚teuer' (von *t'og* ‚Preis');

füge hinzu *χašiχ* ‚im Lichte' Matth. 10, 27. Daneben gibt es einen Lokativ des Zieles auf *-i*, welchen DIRR ganz mit Recht zuerst als eine Form des Dativs angesprochen hatte; später (100, 1 f.) glaubte er in dem *-i* eine Verkürzung von *-iχ* erkennen zu müssen und ordnete dementsprechend in den Berichtigungen einige Striche auf S. 16 an (auch *'aizi* 23, 6 wäre dann zu streichen gewesen). Seine Beispiele sind: *'aizi* ‚ins Dorf' (so auch Mark. 8, 26. 14, 32), *tš'älägi* ‚in den Wald' (so 88, 17. 25. 89, 19); dazu kommen noch Beispiele aus den Ev., wie *däriäni* ‚ins Meer' Matth. 13, 47. Mark. 9, 42, *düniäni* ‚in die Welt' Mark. 16, 15 usw., *düzi* ‚aufs Feld' Matth. 13, 24. 27. 22, 5, *p'ak'i* ‚in den Garten' Luk. 13, 19. Wenn nun *tš'älägi* und *düniäni* auch soviel sind wie ‚im Wald' (DIRR 88, 15), ‚in der Welt' (z. B. Matth. 26, 13), so haben wir hier eben eine Neuerung zu vermuten. Über diese beiden Kasusformen ist SCHIEFNER sicherlich nicht gut unterrichtet worden wenn er § 168 für sie eine einzige auf *-iḫ* (also gleichsam mit einer mittleren Aussprache) ansetzt, wodurch sowohl die Ruhe als die Hinbewegung angedeutet werden sollen. Es ergibt sich daß *-i* und *-iχ* nur Nebenformen von *-a* und *-aχ* sind, mit Einschränkung auf die lokalen Funktionen. So steht für ‚ins Meer' neben dem oben erwähnten *däriäni* in den Ev. auch *däriäna* (*-ä*) Matth. 4, 18. Mark. 1, 16. 11, 23. Luk. 17, 2. Joh. 21, 7 (auch = ‚ans Meer' Matth. 17, 27). Anderseits kommen *-i* und *-iχ* gelegentlich im Sinne des eigentlichen Dativs, bez. des Akkusativs vor, so *düniäni* ‚der Welt' Joh. 6, 33. 7, 4. 18, 20, *däriäni* ‚dem Meer' Matth. 8, 26 (‚er befahl'; aber *däriänaχ* nach *p'ine* ‚er sagte' Mark. 4, 39; s. oben S. 432 f.), *gögiχ* ‚den Himmel' bei DIRR S. 24 im Par. mit einem ‚sic!' (in den Ev. *gögnuχ*), *düziχ* Matth. 13, 44. Das *-i-* setzt sich in den andern Kasus mit lokaler Bedeutung fort; so heißt in den Ev. ‚aus dem Dorf' *äiziχo*, ‚vom Himmel' *gögiχo* (DIRR: *gögåχo*) und ‚im Himmel', ‚in den Himmel' *gögil* (DIRR: *gögnul*) statt **gögi*, *gögiχ* (von denen mir die erstere Form gar nicht aufgestoßen ist), indem ja der Terminativ nicht selten da erscheint wo wir den Dativ oder Affektiv erwarten. ‚Aufs Land' oder ‚auf das Landgut' wird Matth. 22, 5 übersetzt: *düzi*, aber Luk. 15, 15 *düzil* (obwohl

ja kein anderer Unterschied als der zwischen Sing. und Plur. besteht: εἰς τὸν ἀγρόν, εἰς τοὺς ἀγροὺς, на поле, на поля). DIRR hat zum Affektiv *χašnuχ* den Ablativ *χašiχo* (so 20, 11) der zu dem oben belegten *χašiχ* gehört. Man bemerke auch *busiχo* (von *busa*) ‚aus Hunger', *'otiχo* (von *'ot*) ‚aus Scham' DIRR 20, 5 f. Woher das *-i* neben dem *-a* stammt, darüber wage ich kaum eine Vermutung. Wenn man in den DIRRschen Paradigmen den Affektiv *gögiχ* neben dem Genetiv *gögin* bemerkt und bei SCH. 48, 11 den Terminativ *χodil* (D. *χodal*) neben dem Genetiv *χodin* (so auch D. neben *χoddai*), so kann man denken daß der nicht seltene Genetiv auf *-in* den Ausgangspunkt bildet; freilich ist jene Übereinstimmung jetzt eine ziemlich ausnahmsweise, wir finden zu *arabin*, *tšälin*, *kodžin*, *ukin* usw.: *arabina(χ)*, *tšälina(χ)*, *kua(χ)*, *uke(χ)* usw. — Die Endungen sind bei DIRR S. 14 ff. nicht ganz genau angegeben; für den Affektiv feht *-uχ* (*-nuχ*), für den Allativ *-etš'*, für den Adessiv *-esta*, und statt *-χo* im Ablativ, *-χol*, *-χolan* im Komitativ müßten die vokalisch anlautenden Endungen gesetzt sein. Im Terminativ haben wir *-ala* neben *-al* in *gala* (S. 28, für **ga-ala*) und außerdem in *t'ial'ala* Matth. 10, 42. 21, 9 usw. (von *t'i* ‚Name'; *t'ial* z. B. Matth. 26, 3). Aber dies ist ein ganz besonderer Fall; da diese Terminative in ihrer Bedeutung nicht von Dativen zu unterscheiden sind (*gala* ist in den Ev. dasselbe wie *ganu*, nämlich sowohl ‚an den Ort' [so auch D. 89, 27] wie ‚an dem Ort'; SCHIEFNER gibt *gala* ‚statt', wofür DIRR *ganu* hat), so haben sie möglicherweise das *-a* von ihnen entlehnt.[1] Dieses *-l-* hat sich nun einigermaßen ausgebreitet, ist

[1] Wenn DIRR S. 40**) zu dem *la-* ‚auf-' als erstem Teil gewisser Verben die Terminativendung *-al* vergleicht, so hätte es ihm nahe gelegen insbesondere der Nebenform *-ala* zu gedenken. SCHIEFNER hatte § 96 ganz richtig jenes *la-* mit der Postposition *laχo* ‚oben auf' in Zusammenhang gebracht (welches dann eigentlich ‚von oben' bedeutet haben wird, was jetzt *laχaχo* heißt), aber er hat sich nicht gefragt ob denn dies *la-* etwas anderes ist als *ala* ‚oben' (wovon *alalu* ‚hoch') und ob *alabak'sun* ‚sich erheben', *alabesun* ‚erheben' nicht durchaus zu *laisun* ‚emporsteigen' stimmen, sodaß das diesem gleichwertige *alalaisun* nur eine Wiederholung der Ortspartikel enthielte wie sie ja allenthalben vorkommt (z. B. ‚auf den Berg hinaufgehen'). Davon wiederum möchte ich kür. *alá* ‚oben sein' nicht trennen. Wenn nun SCHIEFNER das ud. *ala* dem arab. علي gleichsetzt, so müßte dies, und

gleichsam stammhaft geworden; es findet sich zunächst in der Deklination desselben Wortes (*galaχ* D. 93, 9, *galaχo* D. 88, 11, sogar *galal* Luk. 23, 5), ganz ähnlich wie das genetivische *-n-* hier durch alle Kasus läuft: *ganu, ganuχ* usw. Dann aber scheint auch hierher zu gehören *ašla* neben *ašna* und *χašla* neben *χašna* (s. SCHIEFNER S. 109 zu S. 75; DIRR S. 23**) gibt zu *aṣaχ* [= *aš.*] als häufigste Nebenform

---

zwar durch persische Vermittelung, in sehr früher Zeit eingeführt worden sein. Aber die Terminativendung *-al* wird sich auch so nicht damit vereinigen lassen; denn wir begegnen diesem *-al* mit geringer Abänderung und in gleicher Verwendung wieder im Kürinischen (*-al, -äl*), z. B. *k'unt'al* ‚auf dem Hügel', ‚auf den H.' (SCHIEFNERS ‚Superessiv') und im Ossischen (*-i̯l, -il, -ul*), z. B. *fändagi̯l* ‚auf dem Weg', ‚auf den W.' (MILLERS ‚Adessiv' oder ‚Superessiv', STACKELBERGS ‚Elativ'). Ich will damit nur die Möglichkeit offen gehalten wissen daß diese ossische Kasusendung ebenso wie die unten zu erwähnende *-mä* kaukasischen Ursprungs ist; wenigstens befriedigt mich die Deutung beider mit arischen Hilfsmitteln keineswegs. Aus den lesghischen Sprachen, auch aus den am weitesten entfernten sind ja sicher manche Wörter ins Ossische gelangt; zu den von MILLER *Die Sprache der Osseten* S. 10 f. angeführten ist vielleicht aus dem hier nicht vertretenen Udisch hinzuzufügen *buk'un* ‚Bauch', insbes. auch ‚Mutterleib' (in den nächst verwandten Sprachen *wuχun, uχun, fun*) = oss. *gubun* ‚Bauch', doch muß hierfür erst die Art der Beziehung zu pers. *būgān, pūgān* ‚Mutterleib' festgestellt werden. Daß die Vorfahren der Ossen und die der Uden einst in Berührung miteinander standen, läßt sich vielleicht auch aus udischen Lehnwörtern erschließen, sofern das Armenische und mehr noch das Persische sie dem Ossischen nicht streitig machen. Das ud. *ma* ‚nicht' (proh.) stammt gewiß nicht vom altarm. *mi,* sondern entweder vom oss. *ma* oder vom pers. *meh* (aw. altp. *mā*); das ud. *(ba-, la-, t'a-)ne-t„i* ‚er ging' nicht vom altarm. *tʒwem* ‚ich breche auf', auch nicht vom pers. *šuden* ‚gehen', eher vom kurd. *tʒšen,* am wahrscheinlichsten vom oss. *t„äun,* und das ud. *binä* ‚Wohnung' wiederum nicht vom oss. *bi̯nat, bunat* ‚Aufenthaltsort', sondern vom arab.-pers. *binā'* ‚Gebäude'. SCHIEFNER hat bei allen diesen den fremden Ursprung nicht angemerkt, so wenig wie bei *bai* ‚Vogelkirsche' (georg.), *bälik'* ‚vielleicht' (türk.), *ber* ‚Kissen' (arm.?), *mozi* ‚Kalb' (arm.), *maizar* ‚Trog' (griech.) usw. (auch *buruχ* ‚Berg' muß einer arischen Sprache entnommen sein); wohl aber hat er (§ 96) bei ud. *ba-* ‚hinein-' als erstem Teil gewisser Verben an oss. *ba-* in ganz gleicher Verwendung erinnert (oss. *bat„äun,* ud. *baisun* ‚hineingehen', oss. *baχaun,* ud. *baftesun* ‚[hin]einfallen' usw.); so auch DIRR S. 40*), der aber nicht zugleich das madj. *-ba* hätte erwähnen sollen, da dies erst im Madj. selbst aus *bél* ‚Inneres' entstanden ist. Die von MILLER a. a. O. S. 82 gegebene Herleitung des oss. *ba-* vom aw. *upa,* altpers. *upā* spricht mich wegen der Verschiedenheit der Bedeutungen nicht sehr an; anderseits scheint *ba-* innerhalb des Udischen durch *boš* ‚in', ‚innerhalb' (vgl. *q'oš* ‚hinter', *toš* ‚außerhalb') gestützt zu werden.

aṣlaχ), wo wir kaum eine ja an sich begreifliche Assimilation des *n* an das vorhergehende *š* (*ṣ*) annehmen werden (vgl. nifch. *Wart'ašlun* SCH. 57, 12 = w. *Wart'ašenun*, wo freilich *n-n* vorliegt). Hiervon wiederum lassen sich die ‚Adjektive' auf *-la* nicht trennen von denen SCHIEFNER § 39 spricht; *χašla* ‚Monat-', *t‚ôla* ‚Gesicht-' (s. SCH. S. 85ª. 89ᵇ), *t‚ôt‚âgonla* ‚rotfarbig' (von *gon* = *gom* ‚Farbe') sind Genetive (das *-i* des Genetivs wird ja vor dem Substantiv meist unterdrückt; s. DIRR 14, 4), und *hargala* bedeutet zunächst nicht ‚überall befindlich', sondern ‚überall' (= *harganu* SCH. S. 82ª) und ist *har gala* (‚an jedem Ort') zu schreiben. DIRR, indem er S. 12, 4), SCHIEFNER folgend, die Adjektivendungen *la, lu, ba, bu* bespricht, bringt für *la* und *ba* keine Belege bei.

Die Deklination der substantivierten Adjektive, Zahlwörter und Demonstrativpronominen hätte eine zusammenfassende und klarere Darstellung erfordert (s. S. 11. 28 f. 31. 34. 36). Es handelt sich um den Antritt eines deklinierten Demonstrativpronomens, eines Artikels an die verschiedenen Stämme. Im Kürinischen (i. e. S.) ist das gleiche geschehen; in den Singularkasus liegt *d* zugrunde: *-da, -dan, -daz* (nur die Nominative weichen voneinander ab: Adj. *-di*, Zahlw. *-d* : Dem. *-ma*), in den Pluralkasus *b*: *-bur, -buru, -burun, -buruz*. So besitzt das *t* der Casus obliqui in der entsprechenden udischen Deklination demonstrativen Charakter, und zwar stammt es aus dem nie substantivierten, also immer indeklinabeln *te* ‚jener'; es liegt kein Anlaß vor das *-tai* des Genetivs hier, wie DIRR tut, dem *-nai* der Substantive gegenüberzustellen. Diesem *-tai, -tu* usw. entspricht aber im Nom. Sing. *-o*, Plur. *-or*, bei den Demonstrativpronominen *-no* (= kür. *-ma*?), *-nor*; DIRRS Anordnung S. 34 ist irreführend: *k'atai* usw., *metai* usw. haben nicht unter *k'a, me*, sondern unter *k'ano, mono* zu stehen. Dieses nominativische *-o* tritt, wohl erst sekundär, nicht als altes Überbleibsel, zum Teil auch in den andern Kasus auf, und DIRR, bei dem z. B. S. 28 *ek'entu* und *bibotu* unmittelbar nacheinander angeführt werden, hätte durch diese Verschiedenheit zu einer Besprechung der Sache angeregt werden müssen. Die Grundzahlwörter scheinen das *-o-* regelmäßig durchzuführen: *χibotu, üq'otu* usw. (SCH.

§ 67 hat allerdings *χibtu*), ausgenommen etwa die auf einen Vokal ausgehenden: *sat$_s$'(t$_s$')etu* Ev. Der Zusammenstoß eines solchen *o* mit einem vorhergehenden Vokal wird aber nicht schlechterdings vermieden: so z. B. *biχiotχo* Luk. 7, 28, *šelbak'iotu* Joh. 5, 13, *jakabiotu* Joh. 5, 24 (neben *jakabitu* ebend. 5, 23). Bei den Pronominen kann sogar das *-no* des Nominativs herübergenommen werden, so *k'anotai* D. 32, 22 = *k'atai*, *manotu* Joh. 4, 53 = *matu*. Ganz eigentümlich gestaltet sich die Deklination von *soo, so* (}**sao*) ‚einer', ‚der eine', nämlich: *suntai* usw. DIRR S. 36 erwähnt nur Zusammensetzungen mit *so* (doch gleich S. 37, 3 findet sich ein einfaches *sunta*), führt aber wiederum die attributive Form als Nominativ in die Deklination ein: *tesa* statt *teso* usw. Unmittelbarer Anschluß an den Nominativ zeigt sich auch hier: *tesootin* neben *tesuntin*. Übrigens werden substantivierte Adjektive und Partizipien, wenn der Substantivbegriff bei ihnen sehr hervortritt, wohl auch wie Substantive dekliniert, wenigstens hat DIRR 18, 13 *k'arwanon* (Instr. zu *k'arwano* ‚Alte' 18, 3) und 19, 22 *oχalbalen* (Instr. zu *oχalbal[o]* ‚Jäger', Part. von *oχalbesun*). Im 27. Kap. des Matth. ist *zafbal(o)* ‚Vorstehender' (‚Landpfleger') in sechs Formen substantivisch und nur in zwei adjektivisch dekliniert.

S. 38*) wird zu *t$_s$omo q'oš* ‚hinter der Tür' (gleich darauf *t$_s$omo q'oštan*; ferner *t$_s$ómò-bÿš* ‚vor der Tür' D. 95, 27, *t$_s$omo-tóyól* ‚bei der Tür' Mark. 13, 29) angemerkt daß manchmal Postpositionen mit dem Nominativ vorkommen. Das dürfte nur scheinbar sein. Der Genetiv verliert vor dem regierenden Substantiv gewöhnlich das *-i* und fällt so mit dem Dativ zusammen (*it$_s$a* ‚seiner' pflegt auch das *-a* zu verlieren, z. B. *it$_s$ laχo* D. 33, 11, wodurch es das Aussehen eines Nominativs erhält). So haben wir noch den Dat. *t$_s$ómò* D. 95, 31, den Aff. *t$_s$ómóχ* SCH. 70, 1, den Instr. *t$_s$omon* Joh. 10, 1. 2 (= *t$_s$omχon* Matth. 16, 18), den Abl. *t$_s$omoχo* Matth. 28, 2. Mark. 16, 3. Joh. 18, 16; es scheint demnach neben dem allein bezeugten Nominativ *t$_s$ómóχ* (vielleicht eigentlich eine Pluralform? vgl. *Zeitschr.* XVI, 374) ein *t$_s$ómò* zu bestehen oder bestanden zu haben. Ich bemerke nebenbei daß *t$_s$omo* sich mit der Bed. ‚Hof' im Term. *t$_s$omol* Matth. 26, 58.

Mark. 14, 66. 68. (въ дворцѣ ‚im Schloß') D. 8, 26 findet; wir werden dadurch an slaw. (russ.) *двери* ‚Tür', *дворъ* ‚Hof' erinnert. Ganz wie *tśómóχ* verhält sich *žómóχ* ‚Mund': Gen. *ẓomo (tóyól)* Joh. 19, 29, *zómó (boš)* Sch. 70, 11, Dat. *zómó* Sch. 70, 8. (vor Vokal) 70, 13, Aff. *zómóχ* Sch. 69, 7, Instr. *ẓomon* Luk. 6, 45, Abl. *ẓomoχo* Luk. 4, 22. 11, 54. 22, 71, aber Nom. *zómóχ* (vor *b*) Sch. 70, 11. Auch hier läßt sich an einen ursprünglichen Plural auf *-oχ* denken. Der Name des Mundes ist der Mühle, d. h. den beiden Mahlsteinen gegeben worden (also etwa umgekehrt wie die Backzähne gr. *μύλαι* heißen?) und dieses *žomoχ* (so Erckert, *zómóχ* Sch.) erscheint im Genetiv ebenfalls als *ẓomo* Matth. 18, 6. 24, 41. Mark. 9, 42. Trotz allem will ich die Möglichkeit nicht bestreiten daß *-o* für *-oχ* auf einem rein lautlichen Vorgang beruhe.

(Schluß folgt.)

Hugo Schuchardt.

Vincent A. Smith, *The early History of India*, from 600 B. C. to the Muhammadan Conquest, including the Invasion of Alexander the Great, Oxford 1904, Clarendon Press (389 Seiten).

Dies Buch kann nicht freudig genug begrüßt werden. Es füllt eine wirkliche Lücke in glücklichster Weise aus. Was historische und epigraphische, numismatische und archäologische Forschung seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts an wichtigen Resultaten für die Geschichte Indiens zusammengebracht — dieser ganze, weit verstreute, nicht jedermann zugängliche Reichtum von Einzelarbeiten — ist hier in der Hauptsache von einem gründlichen Kenner des Gegenstandes in lichtvollster Weise in einem mäßigen Bande zusammenfassend dargestellt. Das Buch ist sehr praktisch und übersichtlich angelegt und der vorzüglich geschriebene Text wird durch eine ganze Reihe von Karten, von gut gewählten und fein ausgeführten Bildern, durch verschiedene Exkurse und einen Index auf die wünschenswerteste Weise ergänzt und vervollständigt.

Diese alte Geschichte Indiens beginnt mit der Zeit Buddhas, und endet bei der mohammedanischen Eroberung des Landes, schildert also jene zwei Jahrtausende indischer Geschichte, um deren Aufhellung die neuere Forschung sich so große Verdienste erworben hat, — das indische Mittelalter. Auf eine Besprechung der Quellen folgt die Schilderung der Zeit vor Alexander dem Großen, welche man früher als jenseits der Geschichte liegend ansah (cf. p. 1); dann eine eingehende und lebendig geschriebene Darstellung von Alexanders Feldzug, dessen Bedeutung für Indiens Entwicklung übrigens nicht hoch angeschlagen wird. Weiter tritt die Geschichte der Mauryas bedeutsam hervor, vor allem natürlich Candragupta und Açoka. Die Çuṅga-, Kaṇva- und Andhra-Dynastieen, die indogriechischen, indoparthischen, indoskythischen Herrscher werden uns der Reihe nach vorgeführt. Dann folgt der herrliche Aufschwung des nationalindischen Lebens unter den Gupta und König Harsha, vom Beginn des 4. bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts nach Chr., — und endlich werden wir noch in Kürze über die mittelalterlichen Dynastieen des Nordens, des Dekan und des Südens von der Mitte des 7. Jahrh. bis zirka 1200 nach Chr. orientiert.

Über die Zeit vor Buddha wird nichts gesagt, da diese auch jetzt noch keine Geschichtsschreibung zuläßt. Das früher gangbare Urteil von der Geschichtslosigkeit, dem völligen Mangel historischen Sinnes bei den Indern ist neuerdings vielfach angefochten, ja geradezu als ganz unzutreffend bezeichnet worden, von Bühler, Winternitz u. a. Dieser starke Umschlag des Urteils ist angesichts so vieler glänzender Resultate der historischen Forschung sehr begreiflich. Bedenkt man aber, wie mühsam das Geschichtsbild jener Zeit von 600 vor bis 1200 nach Chr. zusammengesetzt und aufgebaut ist, wie viel zu demselben fremdländische Nachrichten — der Griechen, Chinesen u. a. — beigetragen, wie groß noch immer die Lücken unserer Kenntnis bleiben; bedenkt man vor allem, daß jene ältere, mindestens tausendjährige Periode einer großen Kulturentwicklung, von der Zeit des Rigveda bis auf Buddha, auch jetzt noch und wohl für immer jenseits der Geschichte liegt; und vergleicht man damit die

weit zurückreichenden genauen historischen Daten der Ägypter, Babylonier, Elamiter, Assyrer — bei sonst gewiß nicht höher zu wertender Kultur, namentlich was Poesie und Philosophie anbelangt — dann wird man jene ältere Anschauung doch nicht für so ganz und gar verfehlt halten können. Das soll uns aber die Freude nicht verkümmern an dem, was tiefgreifende Arbeit europäischer Forscher für die Geschichte des indischen Mittelalters geleistet hat. In weite Perioden ist durch dieselbe Licht, Ordnung und Zusammenhang hineingebracht worden. Und davon zuerst auch weiteren Kreisen einen meisterhaften Überblick geboten zu haben, wird das schöne Verdienst des Smithschen Buches bleiben.

L. v. Schroeder.

Erklärung.

In Erwiderung auf Herrn Prof. Peisers kurze Bemerkung im letzten Heft der *Orient. Litteraturzeitung* (1904 Dezember), meinen Artikel über ‚Die Kohler-Peisersche Hammurabi-Übersetzung' betreffend, sehe ich mich im Interesse der Wahrheit zur folgenden Erklärung genötigt:

Ich nehme dankbar die ein offenes Zugeständnis involvierenden Worte, daß meine Bemerkungen ‚vielfach richtig und beachtenswert sind' zur Kenntnis, bekenne mich auch hier gern und dankerfüllt als Schüler Delitzschs, dagegen weise ich höflich, aber mit aller Entschiedenheit die verhüllt ausgedrückte Behauptung zurück, als ob Prof. Müller das Schlußurteil meines Artikels irgendwie beeinflußt hätte. Mir selbst lag jedes persönliche Motiv ganz fern; aus den einzelnen, sachlich begründeten Ausstellungen ergab sich das Endurteil über Peisers Übersetzung von selbst und ich durfte es der Wahrheit gemäß auch nicht verschweigen. Herr Prof. Müller steht demselben ganz fern, vielmehr bewies er seine vollste Objektivität dadurch, daß er in jenem Artikel auch meine polemischen Bemerkungen gegen seine eigene Übersetzung des CH. vollinhaltlich stehen ließ, wiewohl er, wie mir bekannt war, nicht überall zustimmte.

Dr. M. Schorr.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1904 bei der Redaktion der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

AYLES, H. H. B., A critical commentary on Genesis II. 4 — III. 25. London, C. J. CLAY & SONS, 1904.

BACHA, P. CONSTANTIN, Les œuvres arabes de THEODORE ABOUCARA Evêque d'Haran. Édités pour la première fois. Beyrouth 1904.

Bibliotheca Indica: A collection of oriental works published by the Asiatic Society of Bengal. New Series, N° 1049—1057. Calcutta 1903.

Βλαχος, Κοσμας, Η Χερσονησος του Αγιου Ορους Αθω και αι εν αυτῃ μοναι και οι μοναχοι παλαι τε και νυν. Μελετη ιστορικη και κριτικη. Βολος 1903.

BROWNE, EDWARD G., Persian historical texts, vol. II. Muḥammad 'Awfī's Lubábu 'l-Albáb (Part II). Edited in the original Persian, with preface, indices and variants. London, LUZAC & Co. (Leide, C. J. BRILL), 1903.

Catalogue, A descriptive, of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. N° 17—18, by Hṛīshikeśa Śāstrī and Śiva Chandra Gui. Calcutta 1903.

Catalogue, Imperial Library, Part I: Author-Catalogue of printed books in European languages. With a supplementary list of Newspapers. Vol. I. A—L., Vol. II. M—Z. Calcutta 1904.

Census of India, 1901 by H. H. RISLEY and E. A. GAIT. Vol. I. part I. — Report. Vol. I = A. part II. — Tables. Calcutta 1903.

CIMINO, ALFONSO, Vocabolario Italiano-Tigrai e Tigrai-Italiano. Asmara, Missione Svedese 1904.

CONSOLO, FEDERICO, „Yehiel Nahmany Sefardi". Un poco più di luce sulle interpretazioni della parola סלה. Firenze, B. SEEBER, 1904.

DAVAR, MANEKJI BAMANJI, The Pahlavī version of Yasna IX. Edited with the collation of Mss., a literal translation into English, explanatory and philological notes and an introduction. Leipzig, HARRASSOWITZ 1904.

DÖLLER, J., Geographische und ethnographische Studien zum III. und IV. Buch der Könige. (Theologische Studien 9.) Wien, MAYER & Co., 1904.

GHAZARIAN, MKRTITSCH, Armenien unter der arabischen Herrschaft bis zur Entstehung des Bagratidenreiches. Nach arabischen und armenischen Quellen. Marburg. ELWERT, 1903.

GRIMME, HUBERT, Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens. Mohammed. Mit einer Karte und 60 Abbildungen. In „Weltgeschichte in Charakterbildern". München, KIRCHHEIM, 1904.

Hantes Amsorya. Jahrgang 1904. Wien, Mechitharisten, 1904.

HERTEL, JOHANNES, Über das Tantrākhyāyika, die Kaśmīrische Rezension des Pañcatantra. Mit dem Texte der Handschrift Decc. Coll. VIII, 145. Des XXII. Bandes der Abhandlungen der philolog.-hist. Klasse der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wiss. N° v. Leipzig, TEUBNER, 1904.

HILGENFELD, HEINRICH, Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel. Herausgegeben mit Übersetzung, Einleitung und Erklärung. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1904.

Horae Semiticae, N° III: Acta Mythologica Apostolorum, transcribed from an Arabic Ms. in the convent of Deyr-es-Suriani, Egypt, and from Mss. in the Convent of St. Catherine, on Mount Sinai. With two legends from a Vatican Ms. by Prof. IGNAZIO GUIDI, an appendix of Syriac palimpsest fragments of the acts of Judas Thomas, from Cod. Sin. Syr. 30. by AGNES SMITH LEWIS. — N° IV: The mythological acts of the Apostles. Translated by A. S. LEWIS. London, C. J. CLAY & SONS, 1904.

HOROVITZ, JAKOB, Babel und Bibel. Randglossen zu den beiden Vorträgen FRIEDRICH DELITZSCHS. Frankfurt a/M., KAUFFMANN, 1904.

HOROVITZ, JOSEF, Die Hāšimijjāt des Kumait. Herausgegeben, übersetzt und erläutert. Leiden, E. J. BRILL, 1904.

HOWARDY, G., Clavis cuneorum sive Lexicon signorum Assyriorum linguis Latina, Britannica, Germanica compositum. Pars I: Ideogrammata praecipua. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1904.

Izvěstija obščestva archaeologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom Universitetě. Tom. XX, 1—3. Kazan 1904.

JACOB, GEORG, Vorträge türkischer Meddâh's (mimischer Erzählungskünstler). Zum ersten Male ins Deutsche übertragen und mit Textprobe und Einleitungen herausgegeben. Berlin, MAYER & MÜLLER, 1904.

JAMPEL, SIGMUND, Die Wiederherstellung Israels unter den Archämeniden. Kritisch-historische Untersuchung mit inschriftlicher Beleuchtung. Separatabdruck aus der „Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums". Breslau, KOEBNER, 1904.

Journal of the American Oriental Society. Vol. 24. Second half; Vol. 25. First half. New Haven 1903/4.

Journal, The American, of philology, edited by B. L. GILDERSLEEVE. Vol. XXV. 1—2. Baltimore 1904.

LEIST, ARTHUR, Das georgische Volk. Mit zahlreichen Illustrationen. Dresden, PIERSON, 1903.

Al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Jahrgang 1904. Beyrouth, 1904.

Supplement der „Mitteilungen" der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. HANS HAAS, Geschichte des Christentums in Japan II: Fortschritte des Christentums unter dem Superiorat des P. COSMO DE TORRES. Tokyo 1904.

NÖLDEKE, THEODOR, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Straßburg, TRÜBNER, 1904.

Oriens Christianus. Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients von ANTON BAUMSTARK. III. Jahrg. 2. Heft. Rom 1903.

PLANT H., Japanische Konversationsgrammatik mit Lesestücken und Gesprächen (Methode GASPEY—OTTO—SAUER). J. GROOS, Heidelberg 1904.

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Science Morali, Storiche e Filologiche. Serie V. Vol. XIII. Roma 1904.

SCHLOEGL, P. N., Canticum Canticorum. Wien, MAYER & Co., 1902.

SIMON, RICHARD, The musical compositions of Somanātha. Critically edited, with a table of notations. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1904.

SEIDEL, A., Grammatik der Japanischen Schriftsprache mit Lesestücken und einem Wörterverzeichnis sowie einer Einführung in die japanische Schrift. (HARTLEBENS Bibliothek der Sprachenkunde, 83. Teil.) Wien, HARTLEBEN, 1904.

SÖRENSEN, S., An Index to the names in the Mahabharata. With short explanations and a Concordance to the Bombay and Calcutta editions and P. C. ROY's Translation. Part I. London, WILLIAMS & NORGATE, 1904.

SMITH, VINCENT A., The early history of India from 600 B. C. to the Muhammedan conquest including the invasion of Alexander the Great. Oxford, Clarendon Press, 1904.

Linguistic Survey of India. Vol. III. Tibeto-Burman Family. Part II. Specimens of the Bodo, Nāgā, and Kachin Groups. Compiled and edited by G. A. GRIERSON. Vol. V. Indo-Aryan Family. Eastern Group. Part I. Specimens of the Bengali and Assamese Languages. Part II. Specimens of the Bihārī and Oṛiyā Languages. Collected and edited by G. A. GRIERSON. Calcutta 1903.

TAAKS, G., Alttestamentliche Chronologie. Mit einer Beilage: Tabellen. Uelzen 1904.

Trudy po vostokovědŏniju, izdavajemye Lazarevskim Institutom Vostočnych Jazykov. VIII., XVII., XIX., XX. Moskva 1903—1905.

WINCKLER, HUGO, Ex oriente lux. Bd. I. Heft 1. H. WINCKLER, Die Weltanschauung des alten Orients. Leipzig, E. PFEIFFER, 1904.

ZACH, E. v., Lexicographische Beiträge. I., II. Peking 1902/3.

MAR 27 1

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT

VON

J. v. KARABACEK, P. KRETSCHMER, D. H. MÜLLER,
L. REINISCH, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XVIII. BAND. — 4. HEFT.

WIEN, 1904.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

PARIS
ERNEST LEROUX.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Verlag von **Alfred Hölder**, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in **Wien**,
I., Rotenturmstraße 13.

Grundriß der Sprachwissenschaft.

Von **Dr. Friedrich Müller**,
weil. Professor an der Universität, Mitglied der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Mitglied und Vize-Präsident der anthropologischen Gesellschaft in Wien usw.

Drei Bände 47 *M.* 40 *Pf.*, gebunden in fünf Halbfranzbände 53 *M.* 40 *Pf.*

Hieraus einzeln:

Band I. 1. Abteilung. **Einleitung in die Sprachwissenschaft** . . . . . 5 *M.* 60 *Pf.*
2. Abteilung. **Die Sprachen der wollhaarigen Rassen** . . . . . 7 *M.* 60 *Pf.*
komplett . . . . . 9 *M.* 20 *Pf.*, gebd. 10 *M.* 80 *Pf.*
„ II. **Die Sprachen der schlichthaarigen Rassen:**
1. Abteilung. **Die Sprachen der australischen, der hyperboreischen und der amerikanischen Rasse** . . . . . 9 *M.*, gebd. 10 *M.* 20 *Pf.*
2. Abteilung. **Die Sprachen der malayischen und der hochasiatischen (mongolischen) Rasse** . . . . . 8 *M.* 80 *Pf.*, gebd. 10 *M.*
„ III. **Die Sprachen der lockenhaarigen Rassen:**
1. Abteilung. **Die Sprachen der Nuba- und der Dravida-Rasse** . . . 5 *M.*, gebd. 6 *M.* 20 *Pf.*
2. Abteilung. **Die Sprachen der mittelländischen Rasse** . . . 15 *M.* 40 *Pf.*, gebd. 16 *M.* 60 *Pf.*
Schluß des Werkes. Als Supplement hierzu erschien
„ IV 1. Abteilung. **Nachträge zum Grundriß aus den Jahren 1877—1887** . . . 5 *M.* 60 *Pf.*

Die Sprachen des kaukasischen Stammes.

Von **R. v. Erckert**, kais. russischem Generalleutnant a. D.
Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Friedrich Müller.
Mit einer lithographierten Sprachenkarte. — Preis 15 *M.*

Über die

orientalischen Sprachstudien seit dem XIII. Jahrhunderte

mit besonderer Rücksicht auf Wien.

Inaugurationsrede, gehalten am 17. Oktober 1899
von
Dr. Wilhelm Anton Neumann.
Rektor der Wiener Universität.
Preis: 1 *M.* 60 *Pf.*

Schriften der Balkankommission

Linguistische Abteilung.

Herausgegeben im Auftrage der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Band I: **Südslavische Dialektstudien.**

Heft I: Die serbokroatische Betonung südwestlicher Mundarten. Von **Milan Resetar.**
Preis: geh. 9 *M.*

Heft II: Das Ostbulgarische. Von **Prof. Dr. Lj. Miletić.**
Mit einer Karte. — Preis: geh. 13 *M.*

Heft III: Die Dialekte des südlichen Serbiens. Von **Olaf Broch.**
Mit einer Dialektkarte. — Preis: geh. 11 *M.*

Praktisches Übungsbuch
zur gründlichen Erlernung der osmanisch-türkischen Sprache
samt Schlüssel

von **Leopold Pekotsch,**
Präfekt an der k. und k. orientalischen Akademie und Lehrer der türkischen Sprache an der k. k. öffentlichen Lehranstalt für die orientalischen Sprachen.
Erster Teil. — Preis: 3 *M.* 40 *Pf.*

Verlag von **Alfred Hölder**, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in **Wien**,
I., Rotenturmstraße 13.

Verlag von Alfred Hölder, k. u. k. Hof- u. Universitäts-Buchhändler in Wien,
I., Rotenturmstraße 13.

Kurzgefaßtes Handbuch der nordalbanesischen Sprache

von **Julius Pisko,**

k. und k. Vize-Konsul, Leiter des k. und k. österr.-ungar. General-Konsulates in Janina.

Preis: 4 *M.*

Syllabar des Nanking-Dialektes

oder

der korrekten Aussprache (正音) samt Vokabular.

Zum Studium der hochchinesischen Umgangssprache von

Dr. Franz Kühnert.

Gedruckt mit Subvention der kais. Akademie der Wissenschaften. — Preis: 10 *M.*

La langue chiapanèque.

Observations grammaticales, vocabulaire méthodique, textes inédits, textes rétablis

par **Lucien Adam.**

Preis: 8 *M.*

॥ हिरण्यकेशिगृह्यसूत्रम् ॥

The Gṛihyasūtra of Hiraṇyakeśin

with extracts from the commentary of Mātṛidatta

edited by **Dr. J. Kirste.**

Printed at the expense of the Imperial Academy of sciences of Vienna.

Preis: 10 *M*

॥ आपस्तम्बीयं गृह्यसूत्रम् ॥

The Âpastambiya Gṛihyasûtra

with extracts from the commentaries of Haradatta and Sudarśanârya

edited by **Dr. M. Winternitz.**

Under the patronage of the Imperial Academy of sciences of Vienna.

Preis: 5 *M.*

Lingua 'Afar nel nord-est dell' Africa.

Grammatica, testi e vocabolario

per **Giovanni Colizza.**

Preis: 6 *M.*

Manuel de la langue Tigraï

parlée au centre et dans le nord de l'Abyssinie

par **J. Schreiber,**

Prêtre de la Congrégation de la Mission dite des Lazaristes fondée par St. Vincent de Paul.

Preis: 6 *M.*

II. Textes et vocabulaire.

Preis: 8 *M.*

Die Maya-Sprachen der Pokom-Gruppe.

Erster Teil: **Die Sprache der Pokonchí-Indianer.**

Von **Dr. med. Otto Stoll,**

Dozent der Geographie am eidgenössischen Polytechnikum und an der Universität Zürich.

Preis: 10 *M.*

Verlag von Alfred Hölder, k. u. k. Hof- u. Universitäts-Buchhändler in Wien,
I., Rotenturmstraße 13.

Die Zeitschrift erscheint in Jahresbänden zu 4 Heften, die dreimonatlich zur Ausgabe gelangen. Der Preis für den Jahrgang beträgt 10 Mark.

Inhalt des IV. Heftes.

Seite

Proben der mongolischen Umgangssprache, von Wilhelm Grube . . . 341
Die Provincia Arabia von R. E. Brünnow, A. v. Domaszewski und J. Euting, von Alois Musil 375

Anzeigen.

А. М. Дирръ, *Грамматика удинскаго языка*, von Hugo Schuchardt . . . 404
Vincent A. Smith, *The early History of India*, von L. v. Schroeder . . 411

Kleine Mitteilungen.

Erklärung 416
Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1904 bei der Redaktion der WZKM. eingegangenen Druckschriften 417

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien

UNIVERSITY OF MIC
3 9015 05064 1
BOUN
SE
DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE